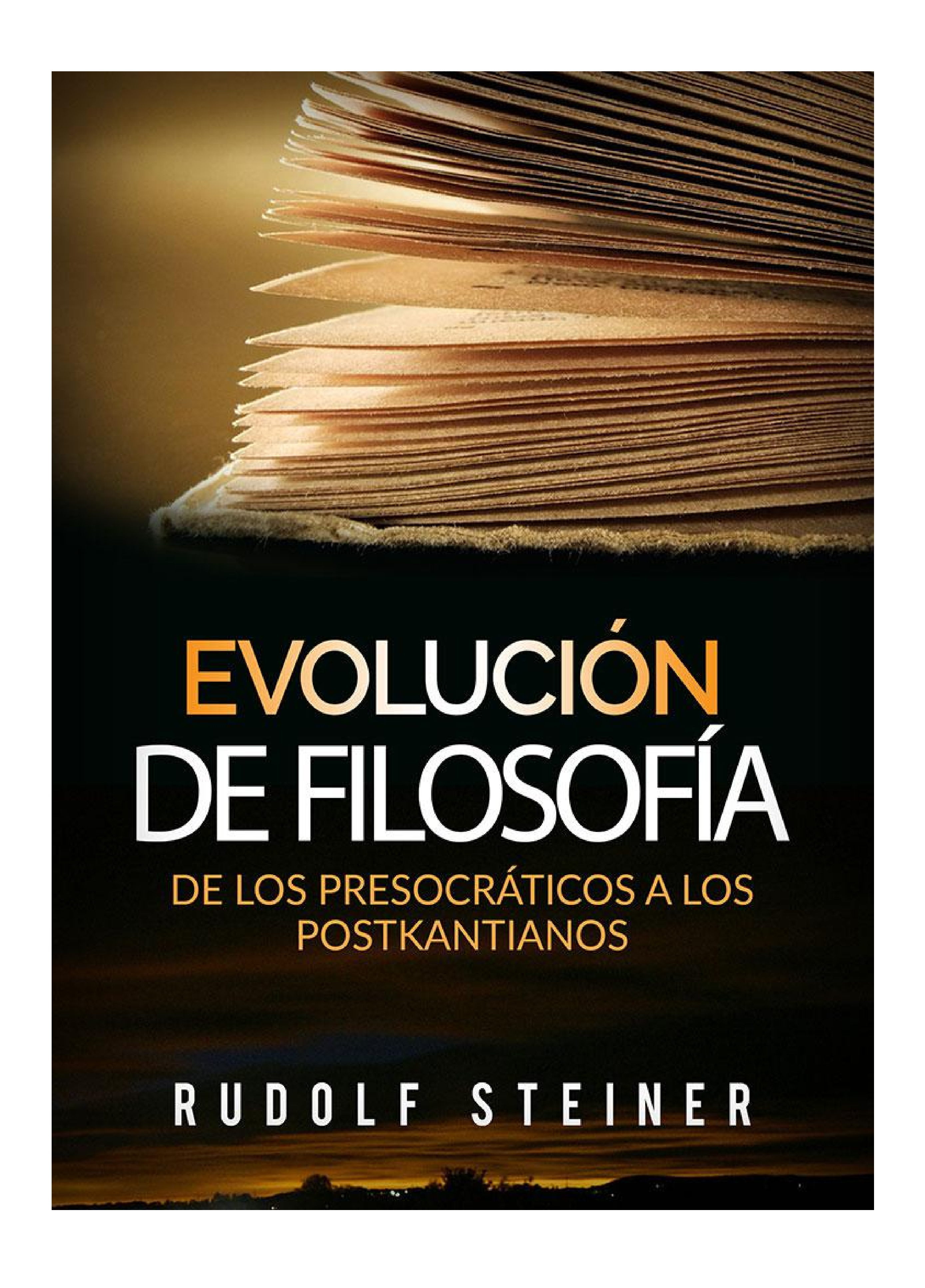


EVOLUCIÓN DE FILOSOFÍA

DE LOS PRESOCRÁTICOS A LOS POSTKANTIANOS

RUDOLF STEINER


EVOLUCIÓN
DE FILOSOFÍA
DE LOS PRESOCRÁTICOS A LOS
POSTKANTIANOS
RUDOLF STEINER

RUDOLF STEINER

EVOLUCIÓN DE FILOSOFÍA

DE LOS PRESOCRÁTICOS A LOS POSTKANTIANOS

ÍNDICE

DE LOS PRÓLOGOS DEL AUTOR A LAS DISTINTAS EDICIONES

(1914)

No encontrará en este libro muchas cosas que esperaría en una historia de la filosofía. Sin embargo, lo que me importaba no era tanto la exposición de todas las opiniones filosóficas como la descripción del desarrollo de los problemas filosóficos. Para tal descripción, no es necesario exponer una opinión filosófica que surge en la historia, cuando la esencia de esta opinión ha sido caracterizada en otra correlación.

(1918)

Quisiera añadir unas palabras sobre un problema que se presenta más o menos conscientemente en el alma de quien lee un libro como éste. Es el problema de la relación entre el estudio filosófico y la vida inmediata. Todo pensamiento filosófico que no esté postulado por la vida está condenado a la esterilidad, aunque pueda atraer durante un tiempo al hombre que ama la reflexión. El pensamiento fructífero debe estar enraizado en los procesos de evolución que la humanidad ha tenido que atravesar en el curso de su desarrollo histórico. Y quien quiera exponer, desde cualquier punto de vista, la historia de la evolución del pensamiento filosófico, debe partir de un pensamiento impuesto por la vida. Deben ser los conceptos que, traducidos en la conducta de la vida humana, den vigor al ser humano, guíen su intelecto y puedan aconsejarle y ayudarle en todas las tareas que se imponen a su naturaleza. Los sistemas filosóficos de todo el mundo han surgido porque la humanidad necesita esos conceptos. Si pudiéramos dirigir nuestras vidas sin ellas; nunca un hombre estaría verdadera e íntimamente autorizado a pensar en los enigmas de la filosofía. Una época que no admite esa forma de pensar sólo demuestra que no siente la necesidad de configurar la vida humana de tal manera que parezca ajustarse en todos los puntos a sus múltiples tareas. Pero esta aversión se toma su venganza en el

curso de la evolución humana. La vida se entristece en esas épocas. Y la gente no se da cuenta porque no quiere saber nada de las necesidades que residen en el fondo del alma y que no les dejan satisfechos. La siguiente época hace más visible esta insatisfacción. Los nietos, en su empobrecido modo de vida, encuentran las consecuencias de la negligencia de sus antepasados. La negligencia de la época anterior ha determinado la vida imperfecta de la época que sigue y en la que se sitúan estos nietos. La filosofía debe formar parte del conjunto de la vida; se puede pecar contra ella, pero el pecado debe producir necesariamente sus efectos. Se puede entender el proceso de la evolución del pensamiento filosófico, la aparición de los enigmas de la filosofía, sólo cuando se comprende cuál es la tarea de la contemplación filosófica del mundo en la creación de una esencia completa y plena de la humanidad. Inspirado por este sentimiento, he escrito mi obra sobre la evolución de los enigmas de la filosofía. He tratado de demostrar, a través de la exposición de este proceso, de forma evidente, que este sentimiento está íntimamente justificado. La contemplación filosófica debe ser una necesidad vital y, sin embargo, el pensamiento humano, a medida que evoluciona, no nos proporciona una única solución, sino múltiples y aparentemente totalmente contradictorias soluciones a los enigmas de la filosofía. Muchas reflexiones históricas quieren explicar estos importantes contrastes con una representación totalmente externa. Pero no son convincentes. Si uno quiere encontrar la verdad, tiene que tomarse esta evolución mucho más en serio de lo que suele hacerlo. Hay que llegar a la conclusión de que no puede haber un pensamiento único que pueda resolver todos los enigmas del mundo por completo. Más bien, en el pensamiento humano, cada idea descubierta se convierte rápidamente en un nuevo rompecabezas. Y cuanto más importante es la idea, cuanto más luminosa es para una época determinada, más enigmática y dudosa se vuelve para la época siguiente. Quien quiera examinar la historia del pensamiento humano desde un punto de vista que se ajuste a la verdad, debe admirar la grandeza de la idea de una época, y ser capaz, al mismo tiempo, de ver, con el mismo entusiasmo, cómo esta idea se revela incompleta en una época posterior. También debe ser capaz de pensar que el modo de representación en el que se expresa será sustituido por otro en el futuro. Y este pensamiento no debe impedirle reconocer plenamente el acierto de la contemplación a la que ha llegado. La disposición mental que imagina que los conceptos imperfectos del pasado son abolidos por los pensamientos perfectos que salen a la luz en

el presente no es apta para comprender la evolución filosófica de la humanidad. He intentado comprender el proceso de desarrollo del pensamiento humano captando el significado del hecho de que una época esté en contraste filosófico con la anterior. En las explicaciones introductorias se ha dicho cuáles son las ideas que dan lugar a esa comprensión. Las ideas son tales que necesariamente deben provocar una oposición múltiple. En un primer examen, parecerán como si me hubieran llegado de golpe al espíritu y como si hubiera querido, por medio de ellas, trastornar fantásticamente toda la manera de exponer la historia de la filosofía. Sólo espero que el lector reconozca que estas ideas no han sido primero modeladas y luego impuestas en el estudio de la evolución filosófica; han sido adquiridas en la forma en que el naturalista descubre las leyes de sus ciencias. Se derivan de la observación de la evolución del pensamiento filosófico. Y uno no tiene derecho a rechazar los resultados de la observación porque entren en conflicto con las representaciones que se creen correctas, porque corresponden a ciertas inclinaciones del pensamiento, pero que no están justificadas por la observación. Se opondrá a mi exposición la superstición -pues tales representaciones no son más que eso- de que en la evolución histórica de la humanidad no puede haber fuerzas que se revelen en una época determinada de un modo particular, y que dominen, de un modo conforme a la razón y a la ley, la evolución del pensamiento humano. Pero esto se me impuso, porque la observación de esta evolución me había demostrado la existencia de tales fuerzas, y porque esa misma observación me demostró que la historia de la filosofía se convierte en una ciencia sólo cuando no teme reconocer tales fuerzas. Me parece que sólo se puede tomar una posición fructífera en el presente, frente a los "enigmas de la filosofía", si se conocen las fuerzas que han dominado estas épocas pasadas. Y más que en cualquier otra rama del estudio histórico, en la historia del pensamiento la única posibilidad es dejar que el presente surja del pasado. Al captar las propias ideas que corresponden a las necesidades del presente, se encuentra el comienzo de esa forma de ver las cosas que arroja una verdadera luz sobre el pasado. A los que no consiguen una visión del mundo que corresponda verdaderamente a las fuerzas que impulsan nuestra época, se les escapa también la importancia de la vida espiritual del pasado. No quiero resolver aquí la cuestión de si en los demás campos de la investigación histórica puede haber una disertación fructífera que no se base en una visión de las condiciones actuales. En el

ámbito de la historia del pensamiento, tal exposición será necesariamente estéril. Aquí el objeto de estudio y la vida inmediata deben estar en relación directa. Y la vida, en la que el pensamiento se convierte en la práctica de la vida, sólo puede ser la vida presente. Con esta introducción, quisiera haber dado a conocer los sentimientos de los que nace esta disertación sobre los enigmas de la filosofía.

(1923)

En el presente libro me he propuesto sacar a la luz lo que en las concepciones del mundo, configuradas en el curso de la historia, se presenta de tal manera al observador actual que su propio sentimiento, al ver los enigmas filosóficos que se presentan a su conciencia, se ve ahondado por el sentimiento experimentado ante él por los pensadores anteriores frente a esos enigmas. Tal profundización tiene algo de satisfactorio para el investigador de la filosofía. El esfuerzo de su alma se hace más intenso, pues ve qué formas ha asumido esta aspiración en los seres humanos a los que la vida ha dado puntos de vista similares o no a los suyos. De este modo, he querido ser de alguna utilidad para aquellos que necesitan, para completar su pensamiento, una imagen de la evolución de la filosofía. Aquellos que, siguiendo el camino de su propio pensamiento, desean sentirse al unísono con la obra espiritual de la humanidad. requieren dicho complemento. Lo requiere quien quiere ver que su trabajo conceptual surge de una necesidad general, humana, del alma. Lo puede comprobar cuando se le presentan los elementos esenciales de los sistemas que pretenden explicar el mundo. Sin embargo, para muchos estudiosos esta visión tiene algo de opresivo. La duda se cuela en sus almas. Ven a los sucesivos pensadores en desacuerdo tanto con sus predecesores como con sus continuadores. Me gustaría que mi representación fuera tal que disipara esta impresión y la sustituyera por otra. Examinemos a dos pensadores. Al principio, el contraste entre ellos resulta doloroso. Pero examinemos de cerca su pensamiento. Se verá que el uno considera un dominio del mundo totalmente diferente al considerado por el otro. Supongamos que en este último se ha desarrollado la disposición del alma que dirige su atención al modo en que se crea el pensamiento en el proceso íntimo del alma misma. Para él, el enigma radica en que este proceso interior del alma debe actuar, de manera decisiva, sobre

la esencia del mundo exterior, reconociéndolo. Este punto de partida da un colorido especial a todo su pensamiento. Se expresará con fuerza en el pensamiento creativo. Todo lo que diga estará coloreado de forma idealista. Otro dirige su mirada a los fenómenos externos, que caen bajo los sentidos. Los pensamientos por los que afirma y reconoce este proceso no penetran en su conciencia con fuerza independiente. Dará al enigma del mundo una forma tal que lo haga encajar en un círculo en el que las propias raíces del mundo se cuelan en el mundo de la sensibilidad y la memoria. Con la hipótesis de la evolución histórica de la concepción del mundo que resulta de tal orientación del pensamiento, podemos superar lo negativo de estas concepciones y ver cómo se apoyan mutuamente.

Sobre esta base se construyó el esquema de mi disertación. No quería ocultar las contradicciones que se observan en la evolución del mundo, pero también quería mostrar lo que incluso en las contradicciones tenía algún valor. Si en este libro se destaca lo positivo y no lo negativo, sólo pueden culparme aquellos que no pueden ver lo fructífero de esta percepción de lo positivo.

Mi método para exponer las cosmovisiones individuales tiene su origen en mi orientación hacia la contemplación espiritual. Aquel que sólo quiere fabricar teorías sobre el espíritu, nunca necesitará pasar a la mentalidad de un materialista. Sólo tiene que exponer todas las acusaciones legítimas que se pueden hacer contra el materialismo y presentar este sistema de pensamiento de tal manera que revele sus lados injustificados. El que quiere alcanzar la contemplación espiritual no puede proceder de esta manera. Con el idealista, tendrá que pensar de forma idealista, con el materialista, de forma materialista. Sólo así se despertará en su alma la capacidad que luego se expresará en la contemplación espiritual. También se puede observar que con ese tratamiento, el contenido de un libro pierde su unidad. Esta no es mi opinión. Cuanto más se deja hablar a las propias apariciones, más se es fiel a la verdad histórica. Combatir el materialismo o caricaturizarlo no puede ser la tarea de una exposición histórica. Tiene su propia legitimidad limitada. No se sigue un camino falso si se representa materialmente el proceso de las relaciones materiales en este mundo. Sólo se engañan quienes no reconocen que al rastrear las relaciones materiales

uno es conducido a la contemplación del espíritu. Es un error suponer que el cerebro no es la condición del pensamiento que estudia lo que cae bajo los sentidos; pero es otro error pensar que el espíritu no es el creador del cerebro por el cual se revela en el mundo físico como creador del pensamiento.

PARA ORIENTARSE EN LAS DIRECTRICES DE LA EXPOSICIÓN

Si se intenta investigar el trabajo espiritual realizado por el hombre en busca de una solución a los enigmas del mundo y a los problemas de la vida, el alma estudiosa se ve obligada una y otra vez a las palabras, escritas como lema en el templo de Apolo: "Conócete a ti mismo". El hecho de que el alma humana, al enfrentarse a estas palabras, sienta una determinada impresión, es la base para comprender un concepto del mundo. La esencia de un organismo vivo implica la necesidad de que sienta hambre; la esencia del alma humana, al haber alcanzado una determinada etapa de su desarrollo, genera una necesidad similar. Esto se expresa en la necesidad de pedir a la vida un bien espiritual que corresponde, como el alimento al hambre, a la necesidad interior del espíritu: "Conócete a ti mismo". Esta impresión puede golpear el alma de tal manera que piense: no soy un ser humano en el verdadero sentido de la palabra si no puedo forjar en mí una relación con el mundo que tenga como carácter fundamental el "conócete a ti mismo". El alma puede incluso llegar a considerar esta impresión como un despertar del sueño de la vida en el que estaba inmersa antes de ser despertada por la experiencia anterior. En el primer período de su vida, el hombre se desarrolla de tal manera que crece en él el poder de la memoria, mediante el cual recuerda posteriormente sus experiencias hasta un determinado momento de su infancia. Lo que era antes de este momento, lo siente como un sueño de la vida, del que se ha despertado. El alma humana no sería lo que debería ser si esta fuerza de la memoria no surgiera de las oscuras impresiones de la infancia. Del mismo modo, el alma humana, en una etapa posterior de la existencia, puede pensar en la experiencia expresada en las palabras: "Conócete a ti mismo". Puede sentir que una vida anímica que no ha sido despertada por el sueño a través de esta experiencia no corresponde a sus disposiciones. Los filósofos han insistido a menudo en que se sienten muy avergonzados cuando tienen que definir qué es la filosofía, en el verdadero sentido de la palabra. Es cierto, sin embargo, que en ella debemos reconocer una forma particular de cumplimiento de esta necesidad del alma que nos da el mandato: "Conócete a ti mismo". Y podemos conocer esta necesidad humana del mismo modo que sabemos lo que es el hambre, aunque quizás uno se sentiría muy avergonzado si tuviera que dar una explicación

satisfactoria del hambre. Un pensamiento similar vivía en el alma de J.G. Fichte cuando decía que el tipo de filosofía que cada hombre elige para sí mismo depende del tipo de hombre que es. Animados por estos pensamientos, podemos examinar los intentos que se han hecho a lo largo de la historia para encontrar soluciones a los enigmas de la filosofía. En estas conjeturas, veremos revelaciones de la esencia humana. Pues aunque el hombre se esfuerza por silenciar completamente sus intereses cuando habla como filósofo, incluso en una filosofía, aparece inmediatamente lo que la personalidad humana puede llegar a ser, una mercancía la expansión de sus propias fuerzas originales. Visto así, el estudio de las creaciones filosóficas puede suscitar ciertas expectativas sobre los enigmas del mundo. Podemos esperar obtener de este estudio algunos datos sobre el carácter del desarrollo del alma humana. Y el escritor de este libro cree haber encontrado esos datos recorriendo los sistemas filosóficos de Occidente. En la evolución del esfuerzo humano hacia la filosofía le parecían cuatro épocas claramente diferenciadas; y las diferencias entre estas épocas le parecían tan características como las que dividen las especies en cada reino de la naturaleza. Este hecho le llevó a reconocer que la historia de la evolución filosófica de la humanidad demuestra la presencia de impulsos espirituales objetivos, independientes de los hombres, que se desarrollan en el curso del tiempo. Y lo que los hombres crean como filósofos aparece como la manifestación de la evolución de estos impulsos, que actúan bajo la superficie de la historia externa. La convicción de que tal resultado surge de la consideración desprejuiciada de los hechos históricos como una ley natural del examen de los hechos naturales es convincente. El autor de este libro no cree haberse dejado tentar por un sesgo hacia una reconstrucción arbitraria de la evolución histórica. Pero los hechos obligan a admitir tales resultados. En el proceso evolutivo del quehacer filosófico de la humanidad se pueden distinguir épocas, cada una de ellas de siete u ocho siglos de duración, en cada una de las cuales reina, bajo la superficie de la historia externa, otro impulso espiritual, que irradia en cierto modo en las personalidades humanas y cuya evolución determina la del pensamiento filosófico. Las pruebas fácticas a favor de esta distinción de épocas se desprenden del propio libro. El autor desea, en la medida de lo posible, que los hechos hablen por sí mismos. Sin embargo, aquí hay que trazar algunas pautas que no determinaron las consideraciones de las que surgió este libro, sino que fueron resultado de ellas. Se podría pensar que estas directrices

habrían estado mejor situadas al final del libro, ya que sólo el contenido de nuestra exposición demuestra su veracidad. En cambio, hemos querido ponerlas de antemano como advertencia previa, porque legitiman la estructura interna de la exposición. Aunque para el autor fueron el resultado de su investigación, se presentaron naturalmente a su mente antes de la exposición y la regularon. Para el lector puede ser de cierta importancia saber, no sólo al final del libro, por qué el autor representa las cosas de una determinada manera, sino poder ya, durante su lectura, formarse un juicio sobre esta manera según los puntos de vista del autor. Pero sólo debe exponerse aquí lo que se refiere a la articulación íntima de las deducciones. La primera época en la evolución de las concepciones filosóficas comienza con la antigüedad griega. Se puede remontar histórica y claramente hasta Ferecides de Syrus y Tales de Mileto, y termina con el período en que apareció el cristianismo. El esfuerzo espiritual de la humanidad en esta época adquiere un carácter esencialmente diferente al de épocas anteriores. Es la época de la vida intelectual que despierta. Antes, el alma vivía en representaciones figurativas (simbólicas) del mundo y del ser. Por mucho que se intente escuchar a los que quieren ver la vida del pensamiento filosófico ya desarrollada en la época prehelénica, el estudio desprejuiciado no lo permite. La auténtica filosofía, expresada en forma de pensamientos, debe nacer en Grecia. Lo que en las reflexiones sobre el mundo, en Oriente y en Egipto, se asemejaba al elemento del pensamiento, no era -si se considera con precisión- verdadero pensamiento, sino imagen, símbolo. En Grecia nació el esfuerzo por reconocer las correlaciones del mundo mediante lo que hoy llamamos pensamiento. Mientras el alma humana se represente los fenómenos cósmicos en imágenes, se siente íntimamente unida a ellos; se siente miembro del organismo cósmico, no se piensa a sí misma como una entidad independiente, separada de este organismo. Cuando el pensamiento sin imágenes se despierta en la mente, siente la separación entre el mundo y el alma. El pensamiento se convierte en su educador hacia la independencia. Pero las experiencias griegas pensaban de forma diferente al hombre de hoy. Este es un hecho que se puede pasar por alto fácilmente. Sin embargo, hay que tenerlo en cuenta para tener una visión precisa del pensamiento griego. El griego siente el pensamiento como hoy sentimos una percepción, como sentimos la sensación de "rojo" o "amarillo". Al igual que atribuimos una sensación de color o sonido a un "objeto", el griego ve el pensamiento en el mundo de los objetos y adherido a él. Por lo tanto, el pensamiento de este

tiempo sigue siendo el vínculo que une al alma con el mundo. La separación entre el alma y el mundo aún no es completa, sólo está empezando. El alma experimenta el pensamiento en su interior, pero sigue imaginando que lo ha recibido del mundo y, por tanto, espera, mediante el proceso del pensamiento, descubrir los enigmas del mundo. En tales condiciones se produce la evolución filosófica que comenzó con Ferecides y Tales, alcanza su apogeo con Platón y Aristóteles, y luego decae hasta llegar a su fin en la época de la fundación del cristianismo. Desde las profundidades de la evolución espiritual, la vida del pensamiento fluye hacia las almas humanas y da lugar a filosofías que las educan para sentir su independencia frente al mundo exterior. En el momento del nacimiento del cristianismo, comienza una nueva era. El alma humana ya no puede sentir el pensamiento como una sensación causada por el mundo exterior. Siente el pensamiento como una creación de su propio e íntimo ser: un impulso, mucho más poderoso que la vida conceptual, irradia en las almas desde las profundidades de la evolución espiritual. La autoconciencia se despierta ahora en la humanidad de una manera que corresponde a la naturaleza de esta autoconciencia. Lo que los hombres han experimentado hasta ahora no era más que el pródromo de lo que puede llamarse, en su sentido más completo, autoconciencia experimentada interiormente. Cabe esperar que un futuro estudio de la evolución del espíritu dé a esta época el nombre de "despertar de la autoconciencia". Sólo entonces, por primera vez, el hombre siente la plenitud de su vida anímica como "yo" en el verdadero sentido de la palabra. Toda la importancia de este hecho es percibida oscuramente, más que sentida de manera consciente, por los espíritus filosóficos de esta época. La filosofía demuestra este carácter hasta Escoto Erigena (muerto en el año 880). Los filósofos de esta época se sumergieron en sus pensamientos filosóficos en la representación religiosa. A través de esta representación, el alma humana, que en su autoconciencia naciente se ve colocada enteramente sobre sí misma, adquiere conciencia de su incorporación a la vida del organismo mundial. El pensamiento se convierte en un simple medio para expresar la concepción, extraída de las fuentes religiosas, de la relación entre el alma humana y el mundo. La vida del pensamiento, enmarcada en esta concepción, alimentada por las representaciones religiosas, crece como el brote en la tierra hasta emerger. En la filosofía griega, la vida del pensamiento explica sus fuerzas, guía al alma humana hasta que percibe su independencia. Entonces surge, desde las profundidades de la vida del

espíritu, una manifestación de un tipo esencialmente diferente de la vida del pensamiento. Llena el alma de una nueva experiencia interior y le revela que es en sí misma un mundo que descansa sobre su propio centro de gravedad. La autoconciencia se experimenta por primera vez, pero no se comprende conceptualmente. El pensamiento se desarrolla entonces de forma oculta en el calor de la conciencia religiosa. Así transcurrieron los primeros siete u ocho siglos tras la fundación del cristianismo. La siguiente época muestra un carácter completamente diferente. Los filósofos en boga vuelven a sentir el poder del pensamiento que despierta. El alma ha corroborado íntimamente la independencia que ha experimentado durante varios siglos. Comienza a buscar su propia facultad, y descubre que es la vida del pensamiento. Todos los demás datos provienen del exterior, pero el alma crea el pensamiento desde lo más profundo de su propia esencia y, en esta creación, está presente con plena conciencia. Surge en ella el impulso de conquistar, a través del pensamiento, un conocimiento que pueda explicar la relación del alma con el mundo. ¿Cómo puede expresarse algo en la vida del pensamiento que no haya sido meramente ideado por el alma? Este es el problema que plantean los filósofos de esta época. Las corrientes intelectuales del nominalismo, el realismo, la escolástica y la mística medieval revelan este carácter fundamental de la filosofía de este periodo. El alma humana busca investigar la vida del pensamiento desde su carácter de realidad. Con el declive de esta tercera época, el carácter del quehacer filosófico se transforma. La autoconciencia del alma ya ha sido corroborada por siglos de trabajos que investigan la realidad de la vida del pensamiento. Los hombres han aprendido a sentir la vida del pensamiento conectada con la esencia del alma y a encontrar, en esta conexión, una seguridad interior de la existencia. Como una poderosa estrella, el lema "Pienso, luego existo" de Descartes (1596-1650) brilla en el cielo del espíritu, como insignia de esta fase de la evolución. Uno siente la esencia del alma fluyendo en la vida del pensamiento y en la conciencia de esta corriente uno cree experimentar la verdadera esencia del alma. Y uno se siente tan seguro dentro de esta existencia, vislumbrada en la vida del pensamiento, que llega a la convicción de que el verdadero conocimiento sólo puede ser el que se experimenta de forma análoga a la que, en el alma, debe experimentar la vida del pensamiento construida sobre sí misma. Tal es el punto de vista de Spinoza (1632-1677). Ahora hay filosofías que dan forma a la imagen del mundo tal como debe aparecer para que el alma humana autoconsciente, captada a

través de la vida del pensamiento, pueda encontrar un lugar adecuado en él. ¿Cómo se puede representar el mundo de manera que el alma humana pueda ser pensada en él como debe ser, según lo que se sabe de la autoconciencia? Este es el problema que está en la base de un estudio desprejuiciado de la filosofía de Giordano Bruno (1548-1600) y que, evidentemente, resulta ser el mismo al que intenta responder Leibniz (1646-1716). La cuarta época en la evolución de las cosmovisiones filosóficas comienza con las representaciones del mundo que se derivan de este problema. Nuestra época actual se sitúa aproximadamente en la mitad de este período. Las disertaciones de este libro pretenden mostrar hasta qué punto el conocimiento filosófico ha logrado concebir una imagen del mundo en la que el alma autoconsciente puede encontrar un lugar lo suficientemente seguro para sí misma como para comprender su propia significación e importancia en el ser. Cuando, en su primer período, el esfuerzo filosófico extrajo su fuerza de la recién despertada vida del pensamiento, concibió naturalmente la esperanza de alcanzar el conocimiento de un mundo al que el alma humana pertenece con su genuina esencia, con la esencia que no se agota en esa vida que se revela a través del cuerpo y sus sentidos. En la cuarta época, el florecimiento de las ciencias naturales crea, junto a la imagen filosófica del mundo, una imagen de la naturaleza que poco a poco se independiza, en su propio terreno. En esta imagen de la naturaleza, con su desarrollo progresivo, ya no encontramos nada del mundo que el ego autoconsciente (el alma humana que se experimenta a sí misma como entidad autoconsciente) tenga que reconocer en sí mismo. En la primera época, el alma humana comienza a liberarse del mundo exterior y a desarrollar un conocimiento que se vuelve hacia su propia vida anímica. Esta vida anímica particular encuentra su fuerza en el elemento del pensamiento que se despierta. En la cuarta época aparece una imagen de la naturaleza que, por su parte, se ha liberado de la vida anímica individual. Se hace un esfuerzo por representar la naturaleza de tal manera que no aparezca en ella nada que el alma haya creado a partir de sí misma y no de la propia naturaleza. Así, en esta época, el alma con sus experiencias interiores se encuentra repelida sobre sí misma. Corre el peligro de tener que confesar que todo lo que puede conocer de sí mismo no tiene valor más que para sí mismo, y ni siquiera contiene un indicio de un mundo en el que esté enraizado con su verdadera esencia. Porque en la imagen de la naturaleza no puede encontrar nada de sí misma. La evolución del pensamiento pasa por

cuatro épocas. En el primero, el pensamiento actúa como una percepción desde el exterior. Coloca el alma humana conocedora sobre sí misma. En la segunda época, su fuerza en este sentido se agota. El alma se fortalece al experimentar su propia vida; el pensamiento vive en un segundo plano y se confunde con el autoconocimiento. Ya no se puede sentir como una percepción desde el exterior. El alma aprende a sentirla como su propia creación. Debe llegar a preguntarse: ¿qué tiene que ver esta creación íntima del alma con el mundo exterior? La tercera época se desarrolla a la luz de esta cuestión. Los filósofos desarrollan una vida cognitiva que pone a prueba el poder interior del pensamiento. La fuerza filosófica de esta época se revela como una penetración en el elemento del pensamiento, como una fuerza para procesar el pensamiento en su propia esencia. En el transcurso de esta época, la vida filosófica aumenta su capacidad de utilización del pensamiento. Al comienzo de la cuarta época, la autoconciencia cognitiva quiere crear una imagen filosófica del mundo a partir de su patrimonio de pensamiento. A esta voluntad se opone la imagen de la naturaleza, que es irreconciliable con esta autoconciencia. Y el alma autoconsciente se sitúa ante esta representación de la naturaleza y se pregunta: ¿cómo puedo crear una imagen del mundo en la que el mundo interior, con su verdadera esencia, y la naturaleza estén firmemente fijados al mismo tiempo? El impulso que surge de tal problema está dominando (más o menos conscientemente para los filósofos) la evolución filosófica desde el comienzo de la cuarta época. Y es el impulso que prevalece en la vida filosófica actual. En este libro debemos caracterizar los hechos individuales que revelan el predominio de este impulso.

LA VISIÓN DEL MUNDO DE LOS PENSADORES GRIEGOS

Con Pherecides de Syrus, que vivió en el siglo VI a.C., aparece en la vida espiritual griega una personalidad en la que podemos observar el nacimiento de lo que llamaremos, en las siguientes disertaciones, la "concepción del mundo y de la vida". Lo que dice sobre los problemas del mundo todavía se parece, por un lado, a las representaciones míticas e imaginativas de una época que precedió al esfuerzo por lograr una concepción científica del mundo. Por otra parte, esta representación que lleva la imagen, que lleva el mito, se transforma en él en una contemplación que busca resolver los enigmas de la existencia y la posición del hombre en el mundo a través del pensamiento. Sigue representando la tierra bajo la apariencia de un roble alado alrededor del cual Zeus despliega la superficie de los continentes, los mares y los ríos como un tejido. Piensa que el mundo está impregnado por la acción de seres espirituales, de los que habla la mitología griega. Pero también habla de tres orígenes del mundo: Cronos, Zeus y Chton. Se ha discutido mucho en la historia de la filosofía lo que hay que entender por estos tres orígenes reconocidos por Ferecides. Dado que la información histórica sobre lo que quiso representar en su obra Heptamychos es contradictoria, es natural que incluso hoy en día haya opiniones completamente diferentes sobre este libro. Quien examina la información sobre Ferecides desde un punto de vista histórico puede tener la impresión de que en él se observa el inicio de la reflexión filosófica, pero que este estudio es difícil porque sus palabras deben tomarse en un sentido alejado de la mentalidad actual y que aún debe ser investigado. A las exposiciones del presente libro, que pretende darnos una imagen de las concepciones del mundo y de la vida en el siglo X, queremos anteponer un rápido esbozo de las representaciones anteriores de la vida y del mundo en la medida en que se basan en la comprensión conceptual del mundo. Lo hacemos bajo la impresión de que las ideas del último siglo revelan mejor su significado más profundo cuando no se toman simplemente por sí mismas, sino cuando se iluminan a la luz del pensamiento de épocas anteriores. Por supuesto, no podemos presentar en esta "introducción" todo el "material probatorio" que debe apoyar nuestro breve esbozo. (Si al autor se le permite convertir este esbozo en un libro independiente, se verá que no le falta la base necesaria. Y

el autor no duda de que si otros quieren encontrar en este esbozo una incitación al estudio, descubrirán en la tradición histórica las "pruebas" de lo que dice). Ferecides llega a su concepción del mundo de una manera diferente a la que se siguió antes de él. Lo importante de su sistema es que percibe al hombre, como ser animado, de forma diferente a sus predecesores. Para las primeras representaciones del mundo, la palabra "alma" no tenía aún el significado que adquirió en las concepciones posteriores de la vida. Ni siquiera Ferecides llega a la idea del alma que tendrían los pensadores que le seguirían. Se limita a sentir el elemento anímico en el hombre, mientras que los pensadores posteriores quieren hablar claramente de él en el pensamiento y caracterizarlo. Los hombres de la época primitiva no separan su experiencia anímica humana de la vida de la naturaleza. No se sitúan como seres separados junto a la naturaleza: se experimentan a sí mismos en la naturaleza, del mismo modo que experimentan el trueno y el rayo, el movimiento de las nubes, el movimiento de las estrellas, el crecimiento de las plantas. La fuerza que mueve su mano, que pone su pie en el suelo y le hace caminar, pertenece para el hombre prehistórico a un dominio de fuerzas cósmicas que también mueven el rayo y las nubes, que determinan todo lo que ocurre en el exterior. El hombre prehistórico podía expresar más o menos su sentimiento de la siguiente manera: algo hace que relampaguee, que truene, que llueva; algo mueve mi mano, hace avanzar mi pie, provoca mi respiración, hace girar mi cabeza. Para expresar tal conocimiento, hay que utilizar palabras que, a primera vista, parecen exageradas. Pero el hecho real sólo puede captarse mediante una palabra aparentemente exagerada. El hombre que hace una representación del mundo, como decimos, siente en la lluvia que cae una fuerza operativa que hoy llamaríamos "espiritual" y que es congruente con la que siente cuando se dedica a cualquier ocupación personal. Puede ser interesante encontrar esta forma de representar las cosas en la juventud de Goethe, naturalmente con los matices propios de una personalidad del siglo XIX. Se puede leer en la disertación de Goethe titulada Naturaleza: "Ella (la naturaleza) me introdujo en el mundo, también me sacará de él. Me encomiendo a ella. Puede disponer de mí. No odiará su trabajo. No he hablado de ella. No, lo verdadero y lo falso, lo ha dicho todo. Todo es culpa suya, todo es mérito suyo.

Sólo quien siente su propio ser en la naturaleza entera y expresa este sentimiento mediante la observación del pensamiento puede hablar como

Goethe: el hombre primitivo sentía que pensaba, sin formar un concepto a partir de su experiencia anímica. Todavía no ha experimentado el pensamiento. Y por eso en su alma, en lugar del pensamiento, se formó la imagen (el símbolo). La observación del desarrollo de la humanidad nos lleva a una época en la que la experiencia del pensamiento no aparecía todavía, pero en la que la imagen (símbolo) estaba vigente en lo más profundo del ser humano, al igual que el pensamiento está vigente en el hombre de hoy cuando examina los procesos cósmicos. La vida del pensamiento nace para la humanidad en un momento determinado: pone fin a la forma anterior de experimentar el mundo en imágenes. Para nuestra mentalidad actual parece plausible que en los tiempos primitivos la gente observara los fenómenos naturales, el viento y la tormenta, la germinación de la semilla, el movimiento de los astros, e imaginara a seres espirituales como los agentes de estos procesos. Sin embargo, está muy lejos de la conciencia contemporánea admitir que el hombre primitivo experimentaba la imagen como el hombre más reciente experimenta el pensamiento: como una realidad anímica. Se reconocerá gradualmente que en el curso de la evolución humana ha habido una transformación del organismo humano. Hubo un tiempo en que los órganos más delicados de la naturaleza humana, que permiten el despliegue de una vida de pensamiento íntima y distinta, aún no estaban formados. Sin embargo, en aquella época el hombre poseía los órganos que le permitían representar en imágenes su convivencia con el mundo. Cuando se reconozca este punto de vista, caerá una nueva luz sobre el significado del mito, por un lado, y sobre el significado de la poesía y la vida del pensamiento, por otro. La experimentación imaginativa se extingue con la aparición de la vida autónoma del pensamiento. El pensamiento se convierte ahora en el instrumento de la verdad. Pero sólo sobrevive en él una rama de la antigua experiencia imaginativa que se expresaba a través del mito. En otra rama, la extinta experiencia imaginativa sobrevive, pero en un aspecto más desvaído, en las creaciones de la fantasía, de la poesía. La imaginación poética y la concepción del mundo traducida en pensamientos son ambas hijas de la misma madre, de la antigua experiencia de las imágenes, que no debe confundirse con la experiencia poética. Lo que nos importa es la transformación de la organización humana sutil. Esto dio lugar a la vida del pensamiento. En el arte, en la poesía, el pensamiento como tal no opera, por supuesto; la imagen sigue operando. Pero se encuentra en una relación diferente con el alma humana que cuando era un medio de

conocimiento. Como pensamiento, la experiencia del alma aparece sólo en la concepción del mundo, y las otras ramas de la vida humana se transforman correspondientemente de otra manera cuando el pensamiento se apodera del campo del conocimiento. Del progreso de la evolución humana así caracterizado depende el hecho de que el hombre, tras la aparición del pensamiento, se sienta a sí mismo como un ser aislado, como un "alma", de una manera muy diferente a la anterior. La "imagen" era experimentada de tal manera que el hombre la percibía como una realidad existente en el mundo exterior, una realidad que experimentaba junto con el mundo y a la que estaba ligado. Con el "pensamiento", como también con la imagen poética, el hombre se siente desvinculado de la naturaleza, se experimenta a sí mismo en el pensamiento como algo que la naturaleza no puede experimentar como él la experimenta. Cada vez más claramente, percibe el contraste entre el alma y la naturaleza. Según las diferentes civilizaciones de los pueblos, el paso de la vida imaginativa a la mentalidad reflexiva se produce en un momento diferente. En Grecia podemos ser testigos de esta transición cuando observamos la personalidad de Ferecides. Vive en un mundo de representaciones en el que la vida imaginativa y el pensamiento siguen teniendo el mismo papel. Sus tres ideas fundamentales: Zeus, Cronos y Chton sólo pueden representarse de tal manera que el alma que las experimenta sienta al mismo tiempo que pertenece a lo que sucede en el mundo exterior. Uno se enfrenta a tres imágenes percibidas, que sólo pueden entenderse cuando uno no se deja engañar por nuestros actuales hábitos de pensamiento. Cronos no es el tiempo como lo representamos hoy. Cronos es un ser que en el lenguaje actual llamaríamos "espiritual", aunque sabemos que esta acepción no es exhaustiva. Cronos vive, y su trabajo es devorar, consumir la vida de otro ser, Chton. En la naturaleza, Cronos domina; también domina en el hombre, y tanto en la naturaleza como en el hombre Cronos consume a Chton. Es lo mismo sentir esta devoración de Chton por parte de Cronos en lo más íntimo de uno mismo o verlo exteriormente en los procesos de la naturaleza. En los dos dominios ocurre lo mismo. Conectado a estos dos seres está Zeus, que, según el pensamiento de Ferecides, puede representarse tan poco como un ser divino según nuestro concepto actual de la mitología, como un simple "espacio" en el sentido actual, aunque es el ser que da una forma espacial y extendida a lo que sucede entre Cronos y Chton. La acción concertada de Cronos, Chton y Zeus, en el sentido de Ferecides, se experimenta inmediatamente en la imagen, al igual que se experimenta la

idea del hombre comiendo, pero al mismo tiempo también se siente en el mundo exterior, como la representación del color rojo o azul. Esta experiencia puede representarse de la siguiente manera: mira el fuego que consume las cosas. Cronos vive en la actividad del fuego, del calor. Quien considera el fuego en su actividad, quien deja actuar no ya el concepto independiente sino la imagen, considera a Cronos. Él ve el "tiempo" junto con la actividad del fuego, no junto con el fuego material. No había otra representación del tiempo antes del nacimiento del pensamiento. Lo que hoy llamamos "tiempo" es una idea formada en la época de la concepción del mundo en los pensamientos. Si se mira el agua, no como agua, sino cuando se convierte en vapor, o se observan las nubes que se disuelven, se percibe en la imagen la fuerza de "Zeus", de aquello que, en el espacio, explica su actividad expansiva, podría decirse que "irradia" al espacio. Y quien ve que el agua se congela, o que un sólido se convierte en líquido, ve a Chton. Chton es algo que más tarde, en la época de las cosmovisiones conformadas por el pensamiento, se llamó "materia", "sustancia"; Zeus se convirtió en "el éter" o incluso en "el espacio"; Cronos en "el tiempo". Según la representación de Pherecides, el mundo se sostiene por la cooperación de estas tres fuerzas. Esta acción concertada da lugar, por un lado, a los reinos materiales y sensibles de la naturaleza: el fuego, el aire, el agua y la tierra, y por otro, a una serie de seres invisibles y suprasensibles que animan los cuatro mundos de la materia. Zeus, Cronos, Chton son entidades a las que se pueden aplicar las expresiones "espíritu, alma, materia", pero sólo con un significado aproximado. Sólo mediante la combinación de estos tres seres primordiales surgen los reinos más materiales del fuego, el aire, el agua, la tierra y las demás entidades animadas y espirituales (supersensibles). Utilizando expresiones tomadas de cosmovisiones posteriores, podemos nombrar a Zeus, como "espacio-etéreo", a Cronos, como "creador del tiempo", a Chton, como "proveedor de sustancia", las tres "madres primordiales" del mundo. Todavía se pueden vislumbrar en el Fausto de Goethe, en esa escena de la segunda parte, en la que Fausto camina hacia las "Madres". Así como estos tres seres primordiales aparecen en Ferecide, nos remiten a los precursores de esta personalidad, los llamados órficos. Se adhieren a un modo de representación que sigue plenamente vigente en el imaginario antiguo. También entre ellos se encuentran tres seres primordiales: Zeus, Cronos y Caos. Junto a estas tres "madres primordiales", las de Ferecides son algo menos imaginativas. Pherecides intenta captar a

través del pensamiento lo que los órficos extrajeron completamente de la imagen. Así, se nos presenta como la primera personalidad de la que se puede hablar del "nacimiento de la vida del pensamiento". Esto se expresa no tanto en el carácter conceptual de las representaciones órficas de Ferecides como en una cierta disposición fundamental de su alma que encontramos de forma similar en muchos de los filósofos sucesores en Grecia. Ferecides se ve obligado a admitir que el origen de las cosas reside en el "bien" ("arizon"). ("arizon"). No pudo relacionar este concepto con los "mundos míticos de los dioses" de la antigüedad. Los seres de este mundo estaban dotados de cualidades anímicas que no eran compatibles con este concepto. En sus tres principios primordiales Ferecides sólo podía asumir el concepto de lo bueno, lo perfecto. En relación con esto, el nacimiento de la vida del pensamiento provocó una conmoción del sentimiento anímico. No hay que pasar por alto esta experiencia anímica en la que tiene su inicio la concepción reflexiva del mundo. No se habría reconocido ningún progreso en este comienzo si la gente no hubiera creído que estaba captando, a través del pensamiento, algo más perfecto que lo que se había captado a través de la antigua experiencia imaginativa. Ni que decir tiene que en esta etapa de la evolución de la concepción del mundo, la sensación a la que nos referimos no estaba claramente expresada. Pero ya existía un sentido de lo que ahora podemos afirmar expresamente cuando consideramos a los antiguos pensadores griegos. Se consideró que las imágenes experimentadas por los antepasados inmediatos no se remontaban a los principios más elevados y perfectos. Más bien, en estas imágenes se manifestaron pocos principios perfectos. A partir de ellos, el pensamiento debía elevarse a principios aún más elevados, de los cuales lo que se discernía en las imágenes no era más que la criatura. A través del progreso hacia la vida del pensamiento, el mundo se dividió por representación en una esfera más natural y otra más espiritual. En esta esfera espiritual, concebida sólo entonces, había que sentir lo que antes se experimentaba en imágenes. A esto se añadía ahora la representación de algo superior a este antiguo mundo espiritual y a la naturaleza. El pensamiento quería alcanzar este bien superior. En esta elevada región, Ferecides busca a las "tres Madres primigenias". Una mirada a los fenómenos cósmicos puede ilustrar qué representaciones debieron impactar a una personalidad como Ferecides. En el mundo ambiente, el hombre encuentra una cierta armonía en la base de todos los fenómenos, que aparece en el movimiento de los astros, en el ciclo de las estaciones con los

beneficios del crecimiento de las plantas, etc. En este curso propicio de las cosas, Ferecides interviene en la vida del universo. En este curso favorable de las cosas, hay fuerzas opuestas y destructivas que actúan en acciones atmosféricas dañinas, terremotos y similares. Quien considere todo esto puede ser llevado a admitir una dualidad de fuerzas actuantes. Sin embargo, el alma humana postula una unidad fundamental. Piensa naturalmente que el granizo devastador, el terremoto ruinoso derivan del mismo origen que el bendito orden de las estaciones. A través de lo bueno y lo malo, el hombre intenta ver el bien primordial. En el terremoto actúa la misma fuerza benéfica que en la riqueza de la primavera. La misma entidad que hace madurar la semilla actúa en el ardor del sol que seca la tierra y la convierte en un desierto. Así, incluso en los fenómenos nocivos encontramos a las "buenas Madres primigenias". Cuando el hombre siente esto, un gran enigma cósmico se presenta a su alma. Para resolverlo, Ferecides recurre a su °fio-neo. De acuerdo con las antiguas representaciones imaginativas, Ophionion se le aparece como una especie de "serpiente cósmica". En realidad, es un ser espiritual y, como todos los demás seres del universo, es hijo de Cronos, Zeus y Chton, pero se ha transformado tanto que sus acciones son completamente contrarias a las de las "buenas madres primordiales". Pero con esto el mundo se divide según una trinidad. Primero están las "Madres primordiales", que se representan como buenas y perfectas, luego los fenómenos cósmicos benéficos y, por último, los procesos obstaculizadores, que, como Ophioneus, paralizan los procesos benéficos. Para Ferecides, Ophioneus no es una mera idea simbólica que representa los poderes obstaculizadores y destructivos. Ferecides, con sus representaciones, se sitúa en la frontera entre la imagen y el pensamiento. No piensa: hay poderes destructivos, los represento con la imagen de Ophioneus. Tal proceso mental no está presente en él ni siquiera como actividad de la imaginación. Considera las fuerzas obstaculizadoras, e inmediatamente Ophionion aparece ante su alma, al igual que el color rojo surge ante el alma cuando mira la rosa. Quien sólo ve el mundo tal como se presenta a su percepción imaginativa, no distingue en el pensamiento los actos de las "buenas Madres primigenias" de los de Ophionion. En el umbral de la concepción reflexiva del mundo se hace evidente la necesidad de tal distinción. Sólo a través de este progreso el alma se siente un ser separado e independiente. Siente el deber de preguntarse: ¿de dónde vengo? Y debe buscar su origen en las profundidades cósmicas, donde Cronos, Zeus y Chton aún no tenían

oponentes. Pero el alma también siente que al principio no puede saber nada de su origen. Porque se ve a sí misma en medio del mundo en el que actúan conjuntamente las "buenas madres primigenias" y Ophionion. Se siente en un mundo donde lo perfecto y lo imperfecto están unidos. El propio Ophioneus está implicado en la esencia de ella. Uno siente el proceso que tuvo lugar en las almas de diversas personalidades en el siglo VI antes de Cristo, si deja que las impresiones caracterizadas anteriormente actúen sobre nosotros. Tales almas se sentían unidas en el mundo imperfecto con los antiguos seres divino-míticos. Estas deidades pertenecían al mismo mundo imperfecto al que pertenecían estas almas. Tal actitud dio lugar a una liga espiritual como la que fundó Pitágoras de Samos entre el 540 y el 500 a.C. en Crotone, en la zona de la antigua ciudad de Siam. A.C. en Crotone, Magna Graecia. Pitágoras quería reconducir a sus seguidores al sentimiento de las "buenas madres primordiales" en las que debía estar representado el origen de sus almas. Bajo esta relación, se puede decir que Pitágoras y sus discípulos querían servir a dioses "diferentes" a los del pueblo. Y esto provocó lo que parece ser una ruptura entre espíritus como Pitágoras y el pueblo. El pueblo estaba satisfecho con sus dioses; Pitágoras, en cambio, tuvo que conducirlos al reino de la imperfección. En esta ruptura se encuentra también el "secreto" mencionado sobre Pitágoras que no debía ser revelado a los no iniciados. Consistía en que el pensamiento de Pitágoras era asignar al alma humana otro origen que el de las almas divinas de la religión popular. A este "secreto" se refieren los innumerables ataques que sufrió Pitágoras. ¿Cómo podría explicar, salvo a los discípulos más preparados, que ellos "como almas" podían, en cierto sentido, considerarse superiores a los dioses populares? ¿Y cómo podría traducir en la práctica, salvo en un grupo regido por estrictas reglas de vida, que el alma debe tomar conciencia de su elevado origen y, sin embargo, sentirse inmersa en la imperfección? Este último sentimiento debía generar el esfuerzo de hacer que la vida fuera tal que, a través de su refinamiento, pudiera ser devuelta a su origen. Es comprensible que se hayan creado leyendas y mitos en torno a este esfuerzo de Pitágoras. Y también que casi no nos han llegado datos históricos sobre la verdadera importancia de esta personalidad. Pero quienes examinen las leyendas y tradiciones de la antigüedad sobre Pitágoras podrán reconocer la imagen que hemos dado de él. En la imagen dibujada de Pitágoras, el pensamiento actual percibe una perturbación en la idea de la llamada "migración de las almas". Parece pueril que Pitágoras haya dicho que sabía

que había vivido en la tierra en tiempos anteriores, como otro ser humano. Hay que recordar, a este respecto, que el gran representante de la Ilustración moderna, Lessing, en su Educación del género humano, ha renovado, inspirado en un pensamiento completamente diferente al de Pitágoras, esta idea de las repetidas existencias terrestres del hombre. Lessing sólo podía representar el progreso de la humanidad por el hecho de que las almas humanas participan repetidamente en la vida en las sucesivas épocas de la tierra. Un alma lleva como disposición a la vida de una época posterior lo que ha retenido de sus experiencias en épocas anteriores. Según Lessing, es natural que el alma ya existiera en el seno de la tierra, y que en el futuro vuelva allí con frecuencia, y así de vida en vida alcanzará la mayor perfección posible para ella. Llama la atención sobre el hecho de que esta idea de múltiples existencias terrestres no debe considerarse descabellada, ya que existía en los primeros tiempos, "pues el intelecto humano, antes de que se dispersara y debilitara por la sofística de la escuela, llegó enseguida a esta conclusión." Encontramos esta idea en Pitágoras. Pero sería un error creer que lo adoptó, como lo hizo Ferecides, a quien la antigüedad llamaba su maestro, porque él, razonando lógicamente, pensaba que el camino ya indicado para que el alma humana llegara a su origen sólo podía ser recorrido en múltiples existencias terrestres. Atribuir a Pitágoras un pensamiento tan razonado sería malinterpretarlo. Hablamos de sus viajes lejanos y de sus encuentros con los sabios que mantenían las tradiciones del antiguo saber humano. Quien observe lo que se nos ha transmitido de las antiguas representaciones humanas debe llegar a la conclusión de que la creencia en repetidas existencias terrestres estaba muy extendida en la antigüedad. Pitágoras se basó en las doctrinas primordiales de la humanidad. Las imaginativas doctrinas míticas de su entorno debieron parecerle concepciones degeneradas derivadas de otras más antiguas y mejores. En su época, estas imágenes debían transformarse en una concepción intelectual del mundo. Pero esta concepción intelectual del mundo le parecía sólo una parte de la vida del alma. Había que profundizar en esta parte, luego llevaría al alma a su origen. Pero, mientras el alma está así penetrada, descubre en su experiencia íntima las diferentes existencias terrestres como una percepción anímica. No vuelve a sus principios a menos que encuentre el camino de vuelta a través de repetidas vidas terrestres. Como un viajero que, para llegar a un lugar lejano, tiene que pasar por otros lugares, así el alma que vuelve a las "Madres" tiene que retroceder por las vidas anteriores por las que

descendió desde su ser en "perfección" hasta su vida actual en "imperfección". Cuando se observa todo lo que se refiere a esta doctrina, no se puede dejar de atribuir a Pitágoras la idea de las vidas terrenales repetidas como su propia percepción íntima, no como una sujeción conceptual. En cuanto a la secta de Pita gora, es característica la opinión de que todas las cosas se basan en "números". Quien enuncie esta opinión debe tener en cuenta que el pitagorismo se transmitió incluso después de la muerte de Pitágoras hasta épocas posteriores. Entre los discípulos posteriores de Pitágoras se encuentran Filolao, Arquita y otros. De ellos en particular se sabía en la antigüedad que "consideraban las cosas como números". Pero aunque esto no parezca posible desde un punto de vista histórico, esta concepción puede rastrearse hasta Pitágoras. Se puede suponer que estaba profundamente arraigada en su forma de representar las cosas y que se hizo más visible en sus sucesores. Imaginemos a Pitágoras contemplando en espíritu el nacimiento de la concepción del mundo como norma de pensamiento. Vio cómo el pensamiento se originó en el alma al descender de las "madres primordiales" y llegó a través de vidas sucesivas a su actual imperfección. Y en la medida en que lo percibía, no podía, por mero pensamiento, volver a los orígenes. Tuvo que buscar el conocimiento más elevado en una esfera en la que el pensamiento aún no tiene nada que ver. Allí descubrió una vida anímica por encima de todos los conceptos. Como el alma, en los sonidos musicales, experimenta relaciones numéricas, así Pitágoras se sintió dentro de una comunión de vida anímica con el mundo, que la razón puede expresar en números; pero los números son a esta experiencia sólo lo que las proporciones de los sonidos descubiertos por los físicos son a la experiencia de la música. Para Pitágoras, el pensamiento debe ocupar el lugar de los dioses míticos, pero el alma que, a través del pensamiento, se ha desprendido del mundo, se encuentra con el mundo; se experimenta a sí misma como no separada del mundo. Pero esta unión no tiene lugar en la región en la que la coexistencia con el mundo se convierte en una imagen mítica, sino en una región en la que el alma vibra con armonías cósmicas invisibles, imperceptibles para los sentidos, y trae a la conciencia dentro de sí misma no lo que quiere, sino lo que las potencias cósmicas quieren y hacen representaciones de ella. Descubrimos con Ferecides y Pitágoras cómo la concepción del mundo según el pensamiento se origina en el alma humana. En contraste con los antiguos modos de representación, estas personalidades llegan a un concepto interno y

autónomo del "alma", a su distinción de la "naturaleza" externa. Lo notable de estas dos personalidades es la liberación del alma de las antiguas representaciones imaginativas. Esta actividad en los otros pensadores, con los que generalmente comienza la descripción del desarrollo de la cosmovisión griega, tiene lugar más bien en las profundidades del alma. Suelen mencionarse Tales de Mileto (640-550 a.C.), Anaximandro (nacido en el 610 a.C.), Anaxímenes (florecido en el año 600 a.C.) y Heráclito (nacido en el 500 a.C. en Éfeso). Quien admita nuestras exposiciones anteriores reconocerá que nuestra representación de estas personalidades es divergente de las descripciones históricas de la filosofía. Estos últimos siempre se apoyan en la suposición tácita de que estas personalidades llegaron, a través de una observación imperfecta de la naturaleza, a las opiniones que nos han sido transmitidas: que Tales afirmó que la esencia fundamental y original de todo hay que buscarla en el "agua", Anaximandro en el "u ilimitado", Anaxímenes en el "aire", Heráclito en el "fuego". Esto no quiere decir que estas personalidades siguieran viviendo en el momento del nacimiento de la concepción del mundo basada en el pensamiento. Sentían, incluso más que Ferecides, la independencia del alma humana, pero aún no la completa y severa separación del alma humana de la acción de la naturaleza. Sería un error presentar la posición de Tales como si él, como comerciante, matemático y astrónomo, hubiera reflexionado sobre los fenómenos naturales y, de forma imperfecta, pero como un investigador moderno, hubiera resumido sus conclusiones en la fórmula: "todo viene del agua". En aquella época, ser matemático, astrónomo o cualquier otro científico, significaba ocuparse prácticamente de esas disciplinas, al igual que el trabajador que utiliza medios técnicos, pero no se basa en el conocimiento científico racional. Por otra parte, hay que suponer que un hombre como Tales experimentaba los procesos de la naturaleza externa como los procesos internos del alma. Lo que se le presentaba como un proceso natural en los fenómenos del agua que fluye, embarrada y que forma la tierra, era para él lo mismo que experimentaba en su ser físico-alma. En menor grado que los hombres de la época anterior, experimentó la acción del agua en sí mismo y en la naturaleza, y ambas acciones fueron para él una única manifestación de fuerzas. También puede mencionarse que una época más reciente todavía veía la afinidad de los fenómenos naturales externos con los procesos íntimos, de modo que no se hablaba de un "alma" en el sentido actual de la palabra, es decir, del alma separada del cuerpo. La teoría

de los diferentes temperamentos aún conservaba un eco de esta idea incluso en los días de la concepción del mundo basada en el pensamiento. El temperamento melancólico se llamaba terroso, el flemático acuoso, el sanguíneo aéreo, el colérico ardiente. No se trata de meras alegorías. El elemento anímico no se distinguía del todo. Se experimentó el elemento anímico-físico como una unidad, y en esta unidad, el flujo de fuerzas que, por ejemplo, actúan en un alma flemática, como las mismas fuerzas activas en la naturaleza a través de las acciones del agua. Y estas actividades externas del agua se consideraban como una sola con la experiencia que vivía en el alma del temperamento flemático. Nuestra mentalidad actual debe inclinarse ante las representaciones antiguas si quiere penetrar en la vida anímica de los tiempos pasados. Y así se encontrará en la visión del mundo de Tales la expresión de lo que su vida anímica afín al temperamento flemático le hizo experimentar. Experimentó en su interior lo que le pareció el misterio cósmico del agua. Al temperamento flemático se le suele dar un mal significado. Pero si en muchos casos esto está justificado, no es menos cierto que el temperamento flemático, unido a la energía de la representación, hace, por su placidez, su ausencia de afecto y de pasión, del hombre un sabio. Tal carácter permitió a Tales ser celebrado como un sabio por los griegos.

Para Anaxímenes, la imagen del mundo se formó de manera diferente, ya que era de temperamento sanguíneo. Ha llegado hasta nosotros un dicho suyo que nos muestra directamente cómo veía en la experiencia interior del elemento aire, la expresión del secreto del mundo: "Como nuestra alma, que es un soplo, nos sostiene, así el aire y el soplo abrazan el todo". Un estudio desprejuiciado descubrirá en la concepción del mundo de Heráclito la expresión de sus disposiciones coléricas. Una mirada a la vida de este pensador nos permitirá comprenderlo mejor. Pertenecía a uno de los linajes más nobles de Éfeso. Era un feroz opositor al partido democrático. Llegó a serlo porque se convenció de ciertas concepciones, cuya verdad se le impuso por experiencia interior inmediata. Las ideas de su entorno, comparadas con las suyas, le parecían una demostración natural e inmediata de la locura de ese mismo entorno. Se vio tan envuelto en feroces luchas que abandonó su ciudad natal y vivió una vida solitaria cerca de la época de Artemisa. Tomemos este aforismo que nos han transmitido: "Sería bueno que todos los efesios adultos se ahorcaran y dejaran su ciudad a los menores..." o este otro

que dice de los hombres: "Los locos en su incomprensión se parecen a los sordos aunque oigan la verdad". Están ausentes incluso cuando están presentes". Una experiencia interior que se expresa de esta manera colérica tiene cierta afinidad con la acción devoradora del fuego, no vive cómoda y estáticamente, se siente uno con el "eterno devenir". Para un alma así, el descanso es absurdo. "Todo fluye" es el famoso aforismo de Heráclito. Todo ser estático es una mera apariencia. Traduciremos la impresión de Heráclito si decimos: la piedra parece ser un ser cerrado y permanente, pero esto es sólo aparente. En su interior se mueve violentamente, todas sus partes golpean entre sí. El sistema de Heráclito se caracteriza por esta frase: "Uno no puede sumergirse dos veces en el mismo río, la segunda vez el agua ya es diferente". Un discípulo de Heráclito, Cratylus, amplía este aforismo diciendo: "Uno no puede sumergirse ni siquiera una vez en la misma inundación. Y lo mismo ocurre con todas las cosas: mientras consideramos lo que parece permanente, ya se ha convertido en otra cosa en el río de la existencia. Una concepción del mundo no es tomada en su pleno sentido si sólo tomamos su contenido de nociones. Lo esencial es la disposición que confiere al alma, la fuerza vital a la que da origen. Hay que pensar en cómo Heráclito se siente inmerso en el río del devenir, cómo el alma del mundo pulsa en su alma humana y le comunica su vida, cuando el alma humana sabe que vive en ella. De tal comunión con el alma universal surge este pensamiento en la mente de Heráclito: lo que vive tiene también, por la corriente del devenir, la muerte en sí mismo, pero también la muerte contiene la vida en sí misma. La vida y la muerte están en nuestro vivir y en nuestro morir. Todo contiene en sí mismo cualquier otro elemento; sólo así el eterno devenir puede penetrar en todo. "El mar es a la vez el agua más pura y la más impura, potable y beneficiosa para los peces, impotente y perjudicial para los hombres. "La vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la juventud y la vejez son la misma cosa; la una se convierte en la otra, y la otra vuelve a ser la primera". "El bien y el mal son la misma cosa". "El camino recto y el camino curvo son la misma cosa". Anaximandro nos parece más liberado de la vida interior, más dedicado al elemento mismo del pensamiento. Ve el origen de las cosas en una especie de éter cósmico, una esencia primordial, le, indeterminada, sin forma, sin límites. Si tomamos el Zeus de Ferecides y lo despojamos de lo que aún es imaginativo, tenemos el ser primordial de Anaximandro: Zeus hecho pensamiento. Con Anaximandro se nos presenta una personalidad en la que la vida del

pensamiento nace de la disposición del alma, que en los pensadores ya mencionados todavía estaba coloreada por su temperamento. Tal personalidad se siente unida al alma en la vida del pensamiento y no se confunde tanto con la naturaleza como el alma que aún no experimenta el pensamiento como algo independiente. Se siente ligado al orden cósmico que está por encima de los fenómenos naturales. Cuando Anaximandro nos dice que los hombres, como peces, vivieron primero en el elemento húmedo y luego evolucionaron a través de la forma de animales terrestres, esto significa para él que el germen espiritual, que el hombre reconoce a través del pensamiento, ha pasado por etapas preliminares para asumir finalmente la forma que le estaba destinada desde el principio.

* * *

En orden histórico, después de los pensadores ya mencionados, vienen Jenófanes de Colofón (nacido en el 570 a.C.), y, muy parecido a él aunque posterior, Parménides (que en el 460 era profesor en Atenas); Zenón de Elea (que floreció alrededor del 500 a.C.), Meliso de Samos (alrededor del 450 a.C.). En estos filósofos, la vida del pensamiento es tal que requiere una concepción del mundo, y sólo se reconoce como verdadera la concepción que da plena satisfacción al propio pensamiento. Cómo debe constituirse la sustancia original del mundo para que pueda ser abarcada plenamente por el pensamiento, es la pregunta que se hacen. Jenófanes encuentra las divinidades populares inadmisibles por el pensamiento, y las rechaza. Su Dios debe ser pensable. Lo que los sentidos perciben es cambiante, está dotado de cualidades que no corresponden al pensamiento que busca el elemento perenne. Por lo tanto, Dios es la unidad eterna e inmutable de todas las cosas, asequible por el pensamiento. Parménides ve en la naturaleza externa, observada por los sentidos, lo irreal, lo que genera ilusiones; sólo en la unidad, en el elemento indestructible que el pensamiento puede captar, reside la verdad. Zenón intenta instalarse en un sistema de pensamiento que señala las contradicciones inherentes a una concepción del mundo que ve la verdad en el cambio de las cosas, en el devenir, en la pluralidad del mundo externo. Citemos sólo una de las contradicciones que menciona. El corredor más rápido (Aquiles) no podría alcanzar a una tortuga, pues aunque ésta se mueva con la mayor lentitud, para cuando Aquiles llegue al punto que

ocupa, ya estará a cierta distancia por delante. Mediante tales contradicciones, Zenón demuestra que una representación que se ciña al mundo exterior no es exacta; menciona la dificultad que encuentra el pensamiento cuando se esfuerza por descubrir la verdad. La importancia de esta concepción del mundo, llamada eleática (ya que Parménides y Zenón son de Elea), nos quedará clara si consideramos que sus portadores desarrollaron la experiencia del pensamiento hasta hacer de ella un arte específico, la llamada dialéctica. En este "arte del pensamiento" el alma aprende a conocerse a sí misma en su independencia y en su encierro en sí misma. Lo que constituye la esencia misma del alma es considerado como su realidad, lo que le hace sentir que ya no vive como en los tiempos primitivos, confundida con la vida universal, sino que alimenta en sí misma una vida -la vida del pensamiento- que tiene sus raíces en el alma misma y mediante la cual puede sentirse arraigada en una capa puramente espiritual del mundo. Este sentimiento no se expresa todavía en un pensamiento distinto: pero se puede reconocer que vive en esta época por la valoración que se hace de él. Según uno de los "Diálogos" de Platón, Parménides había dicho al joven Sócrates que tenía que aprender el arte de pensar de Zenón, pues de lo contrario siempre estaría lejos de la verdad. Era necesario este "arte del pensamiento" para el alma humana que quiere explorar las profundidades espirituales y primordiales del ser. Quien no vea, en el progreso de la evolución humana, que al llegar al estadio de la vida del pensamiento, con el comienzo de esta vida, ciertas experiencias reales hasta entonces vividas -las experiencias imaginativas- llegaron a su fin, verá el carácter especial de los pensadores griegos del siglo VI y de los siglos siguientes bajo una luz diferente de la que debemos presentar en nuestras disertaciones. El pensamiento rodeaba el alma humana como un muro. Antes se sentía inmerso, según su sentimiento, en los fenómenos de la naturaleza, y lo que experimentaba junto a estos fenómenos, del mismo modo que experimentaba la actividad de su propio cuerpo, se le presentaba como la aparición de imágenes muy vivas. Ahora toda esta variedad de imágenes se extinguió por el poder del pensamiento. Donde antes se habían expandido las imágenes sugerentes, ahora el pensamiento dominaba el mundo exterior. Y el alma ya no se sentía presente en lo que existe en el tiempo y en el espacio, a no ser que estuviera unida a estos objetos por el pensamiento. Se encuentra una actitud anímica similar en Anaxágoras de Clazomene en Asia Menor (nacido en el 500 a.C.). En su alma, Anaxágoras se siente conectado a la

vida del pensamiento, y esta vida abarca todo lo que se expande en el tiempo y el espacio. Así extendida, es el "noús", la razón universal. Esto, como esencia, impregna toda la naturaleza. La naturaleza, sin embargo, se presenta como un conjunto de pequeños seres primordiales. Los fenómenos que resultan de la cooperación de estos seres son lo que los sentidos pueden percibir, después de que la representación por imágenes haya desaparecido de la naturaleza. Estos seres originales se llaman homoiomerías. El alma humana siente en sí misma su relación con la razón universal (con "noùs"), que tiene lugar en el pensamiento, dentro del recinto de sus paredes. A través de la ventana de los sentidos, percibe lo que la razón universal hace mediante la acción recíproca de las "homoiomerías". Empédocles (nacido en el año 490 a.C. en Agrigento) fue una personalidad en la que chocaron violentamente los modos de representación antiguos y los nuevos. Sigue sintiendo algo de la imbricación del alma con la existencia exterior. El odio y el amor, el desamor y la simpatía viven en el alma humana, pero también fuera de su recinto. La vida del alma se expande más allá del alma y aparece en las fuerzas que separan y conectan los elementos de la naturaleza externa: aire, fuego, agua, tierra, y así determinan lo que perciben los sentidos en el mundo externo. Empédocles se enfrenta a una naturaleza que, en cierto modo, parece sin vida a los sentidos. Su disposición anímica protesta contra esta desanimación. No puede creer que la verdadera esencia de la naturaleza sea lo que el pensamiento permite que sea. Menos aún puede admitir que el alma esté con esta naturaleza sólo en la relación que resulta de la concepción intelectual del mando. Debemos representar lo que sucede en un alma desgarrada por una disensión tan íntima, lo que sufre por ello; y comprenderemos cómo, en el alma de Empédocles, el antiguo modo de representación se levanta de nuevo como fuerza del sentimiento, pero no le permite alcanzar la plena conciencia, y trata de manifestarse de forma intelectual-imaginativa. Encontramos un eco de esto en los aforismos de Empédocles, que, entendidos desde este punto de vista, pierden su extrañeza. Se dice de él lo siguiente: "Adiós. Ya no como mortal, sino como Dios inmortal, estoy vagando, y en cuanto entro en ciudades florecientes, soy honrado por mujeres y hombres. Miles me siguen, buscando conmigo el camino de la salvación, esperando de mí predicciones, o fórmulas saludables para curar sus enfermedades. Así se intoxica el alma en la que aún vive una antigua representación, que le hace concebir su propia existencia como la de un Dios en el exilio, transportado desde otra esfera al mundo "desanimado"

de los sentidos, y que por tanto considera la tierra como un "lugar insólito" al que ha llegado como por castigo. Todavía se pueden percibir otros sentimientos en el alma de Empédocles, pues de sus dichos se desprenden destellos de sabiduría. Su sentimiento ante el "nacimiento de la concepción intelectual del mundo" está determinado por esta disposición suya. A diferencia de esta personalidad, los pensadores que llamamos atomistas consideraron lo que la naturaleza había llegado a ser para el alma humana a través de la aparición del pensamiento. El más eminente de estos filósofos es, según la opinión aceptada, Demócrito de Abdera (nacido en el 460 a.C.). Leucipo es una especie de precursor suyo. Las homoiomerías de Anaxágoras se materializaron más en el sistema de Demócrito. Para Anaxágoras, los seres primordiales fragmentarios aún pueden ser comparados con gérmenes vivos; para Demócrito, son partículas muertas e indivisibles de materia que, a través de sus diferentes combinaciones, constituyen los objetos del mundo externo. Se separan, se agregan y se combinan; tal es la génesis de los fenómenos de la naturaleza. El intelecto universal (el noùs) de Anaxágoras, que como una conciencia espiritual (incorpórea) genera, con un propósito determinado, los fenómenos naturales a partir de la acción combinada de las homoiomerías, se convierte, con Demócrito, en una necesidad inconsciente de la naturaleza (anànke). El alma ya no admite nada más que lo que puede considerar como un hecho inmediato del pensamiento. La naturaleza está completamente desanimada; el pensamiento, en lugar de ser experiencia anímica, ya no es más que la sombra interior de la naturaleza desanimada. Con Demócrito aparece ya el prototipo conceptual de todas las concepciones más o menos materialistas del mundo que surgirán en tiempos posteriores. El mundo atómico de Demócrito representa un mundo externo, una naturaleza, en la que ya no vive nada de "alma". Las experiencias del pensamiento en el alma, cuyo nacimiento atrajo la atención del alma humana hacia sí misma, son, para Demócrito, sombras de la experiencia. Esto caracteriza parte del destino de las experiencias determinadas por el pensamiento. Hacen que el alma humana sea consciente de su propia esencia, pero también le dan un sentimiento de incertidumbre. El alma, el pensamiento de las mercancías, se experimenta a sí misma, pero al mismo tiempo se siente desvinculada del poder universal, espiritual e independiente que le da seguridad y apoyo íntimo. Y tan sueltos en sus almas se sentían estos hombres, que en la vida espiritual griega han recibido el nombre de sofistas. El más eminente de ellos es Protágoras (de Abdera, 480-410 a.C.). Junto a él están Gorgias,

Crizia, Hipias, Trasímaco y Pródico. Los sofistas suelen ser descritos como personas que jugaban superficialmente con el pensamiento. La forma en que el poeta cómico Aristófanes los retrató contribuyó mucho a esta opinión. Sin embargo, además de otras razones que nos llevarían a una mayor estimación de los sofistas, debemos considerar también el hecho de que el propio Sócrates, en cierta medida, se sentía discípulo de Pródico y lo juzgaba como un hombre que contribuía a hacer más noble el lenguaje y el pensamiento de sus discípulos. El punto de vista de Protágoras se expresa en la famosa frase: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las cosas existentes, tal como son, de las cosas inexistentes, tal como no son". En la disposición de ánimo que inspira estas palabras, domina la experiencia del pensamiento. No ve una relación con un poder universal objetivo. Cuando Parménides piensa que los sentidos transmiten al hombre un mundo de ilusiones, se podría ir más allá y añadir: ¿por qué no nos engañaría el pensamiento, que también experimentamos? Protágoras, sin embargo, respondería: ¿qué le importa al hombre que el mundo exterior sea diferente de lo que él percibe y piensa? ¿Representa al mundo alguna vez, excepto para sí mismo? Que sea lo que uno quiera que sea para otro ser; el hombre no tiene que preocuparse por eso. Sus representaciones sólo le sirven; con su ayuda debe buscar su camino en este mundo. Cuando tiene las cosas claras, no quiere más representaciones que las que puedan serle útiles. Protágoras quiere ser capaz de construir sobre el pensamiento, y sólo confía en su propio poder infalible. Con esto, sin embargo, Protágoras se pone en desacuerdo con el espíritu que vive en las profundidades del helenismo. Este "espíritu" es claramente reconocible en el carácter griego. Ya se expresa en la inscripción del templo de Delfos: "Conócete a ti mismo". La antigua sabiduría del oráculo habla como si contuviera el mandato de progresar en la concepción del mundo, de pasar de la representación imaginativa a la comprensión conceptual de los secretos del universo. Este mandato señala al hombre su propia alma, y le dice que en ella puede entenderse el lenguaje en el que el mundo expresa su esencia. Pero al mismo tiempo el hombre está confinado en algo de su propia vida que le trae incertidumbre e inseguridad. El espíritu griego tuvo que superar los peligros de una vida anímica tan autónoma. Tenía que transformar el pensamiento del alma en una concepción del mundo. Para esto los sofistas vinieron en una corriente peligrosa. Con ellos, el espíritu griego se encuentra como ante un abismo, y quiere mantener, por su propia fuerza, el equilibrio. Como ya hemos dicho, debemos considerar la seriedad

y la audacia de este esfuerzo, en lugar de acusarlo a la ligera, aunque la acusación, para muchos entre los sofistas, esté ciertamente justificada. Pero este intento marca un punto de inflexión en la vida griega. Protágoras vivió del 480 al 410 a.C. La Guerra del Peloponeso, que se sitúa en este punto crucial de la vida griega, duró del 431 al 404. Antes, en Grecia, el individuo estaba estrictamente encerrado en las relaciones sociales; el bien público y la tradición le daban la norma de sus acciones y su pensamiento. La personalidad individual no tenía valor ni significado sino como miembro del conjunto. Con tales relaciones, aún no se ha planteado la pregunta: ¿cuál es el valor del hombre individual? Los sofistas formularon esta cuestión y dieron así el paso decisivo hacia la Ilustración griega. En resumen, el problema es el siguiente: ¿cómo debe orientar el hombre su vida cuando ha tomado conciencia de la vida del pensamiento que ahora se despierta? Desde Ferecides (o Tales) hasta los sofistas, se observa en Grecia, en la evolución misma de la concepción del mundo, la introducción gradual y cada vez más nítida del pensamiento, nacido incluso antes de estos pensadores. Pero esta génesis también podía observarse en todo el ámbito de la vida griega. La concepción del mundo no es más que un terreno en el que se agota una manifestación general de la vida en un caso especial. Se podrían descubrir corrientes de evolución similares en el ámbito del arte, la poesía, la vida pública, en las distintas ramas de los oficios y el comercio. Esta observación nos mostraría cómo se modifica la actividad humana bajo la influencia de esa organización del hombre, que introduce el pensamiento en la concepción del mundo. La concepción del mundo no ha sido descubierta por el pensamiento, sino que surge del hecho de que el pensamiento se utiliza para construir una imagen del mundo que se ha formado previamente a partir de otras experiencias.

* * *

Si de los sofistas puede decirse que llevaron el espíritu del helenismo a un peligroso abismo, que se expresa en las palabras "Conócete a ti mismo", en Sócrates hay que ver una personalidad que llevó este espíritu a la expresión con la mayor perfección. Sócrates, nacido hacia el año 470 en Atenas, fue condenado a morir envenenado en el año 400 a.C. Cristo. Sócrates nos ha sido presentado, desde un punto de vista histórico, por dos tradiciones. Uno

de ellos es el retrato que el gran discípulo, Platón, (427-347 a.C.) dibujó del maestro. Platón expresa su concepción del mundo en diálogos. Y Sócrates aparece en estos diálogos como un maestro. Es "el sabio", que conduce a los hombres que le rodean, mediante su dirección espiritual, a altos grados de conocimiento. Otra imagen la dibuja Jenofonte en las "Memorables". A primera vista parece que Platón idealizó la figura de Sócrates, y Jenofonte se mantuvo más fiel a la realidad inmediata. Un estudio más cuidadoso descubrirá que Platón, al igual que Jenofonte, traza la imagen de Sócrates que ha concebido según su particular punto de vista, y que es necesario examinar hasta qué punto los dos retratos se complementan e iluminan mutuamente. Es significativo que la concepción del mundo de Sócrates haya pasado a la posteridad como la expresión completa de su personalidad, como la característica fundamental de su vida espiritual. Platón y Jenofonte retratan a Sócrates de tal manera que se tiene la impresión de que en todas partes Sócrates expresa su opinión personal; pero su personalidad es consciente de una cosa: quien expresa la opinión personal nacida de lo más profundo del alma, dice algo más que una opinión humana, expresa, a través del pensamiento humano, las intenciones de las leyes universales. Para los que creen conocerlo, Sócrates aparece como prueba de un hecho: la verdad se manifiesta en el alma humana pensante cuando esta alma está conectada con su esencia fundamental, como fue el caso de Sócrates. Cuando Platón contempla a Sócrates, no informa de una doctrina que se "confirma" con la reflexión, hace que un hombre desarrollado hable en el sentido correcto y observe lo que presenta como la verdad. La relación de Platón con Sócrates puede ser una expresión de lo que el hombre es para el mundo. No sólo es importante lo que Platón relató sobre Sócrates, sino también la forma en que introdujo a Sócrates, desde el punto de vista literario, en la vida espiritual griega. Con el nacimiento del pensamiento, el hombre se orientó hacia su "alma". Se plantea entonces la pregunta: ¿qué dice el alma cuando intenta hablar y expresar lo que las fuerzas universales han puesto en ella? Y la respuesta resulta del modo en que Platón se sitúa ante Sócrates: en el alma, la razón universal le dice al hombre lo que quiere decirle. Esto justifica la confianza en las revelaciones del alma humana cuando desarrolla el pensamiento en su interior. La figura de Sócrates aparece bajo el signo de esta confianza. En la antigüedad, el griego sometía los problemas importantes de su vida a los santuarios sacerdotales; tenía la voluntad y la intención de los poderes espirituales "predichos" para él. Tal institución

estaba en armonía con una experiencia anímica en imágenes. A través de la imagen, el hombre se siente conectado con la acción de los poderes que gobiernan el mundo. El oráculo es, pues, la institución por la que un hombre especialmente dotado en este sentido encuentra el acceso a los poderes espirituales con más facilidad que otros hombres. Mientras uno no se sienta desvinculado del mundo exterior en su propia alma, es natural que tenga la impresión de que este mundo exterior puede expresarse más completamente a través de una institución especial que en la vida cotidiana. La imagen venía de fuera; ¿por qué el mundo exterior no iba a expresarse en lugares especiales de forma especialmente clara? El pensamiento habla a lo más íntimo del alma. Esta alma está así replegada en sí misma; no puede sentirse ligada a otras almas, como lo estaba por las revelaciones de los oráculos sacerdotales. Había que dedicar el alma al pensamiento. Uno siente que el pensamiento es el bien común de todos los hombres. En la vida del pensamiento, la razón universal brilla sin ninguna directiva particular. Sócrates sentía que en el alma pensante vive la misma fuerza que se buscaba en los santuarios de los oráculos. Sentía en su interior el "demonio", la fuerza espiritual que conduce el alma. El pensamiento hizo al alma consciente de sí misma. Con su representación del demonio que habla en él, y que lo conduce siempre, Sócrates quería expresar esta verdad: el alma que se ha encontrado en la vida del pensamiento tiene derecho a sentirse en comunicación, dentro de sí misma, con la razón universal. Así se expresa la evaluación de lo que el alma posee en el pensamiento. Bajo la influencia de este concepto, la "virtud" se sitúa bajo una luz especial. Según la estima que Sócrates concede al pensamiento, debe suponer que la verdadera virtud se revela en la vida del pensamiento. La auténtica virtud se descubre en la vida del pensamiento porque esta vida da al hombre su valor. "La virtud puede ser aprendida", es como suele formularse el sistema de Sócrates. La virtud puede ser aprendida porque debe ser poseída por aquellos que verdaderamente captan la vida del pensamiento. Lo que Jenofonte dice sobre Sócrates a este respecto es importante. Sócrates enseña a un discípulo lo que es la virtud. El diálogo es así. Sócrates dice: "¿Crees ahora que hay una doctrina y una ciencia de la justicia como hay una ciencia de la gramática?" "Sí", responde el discípulo. Sócrates: "¿Quién crees que es más docto en gramática, el que a propósito no escribe y lee correctamente, o el que lo hace sin propósito?" El discípulo: "Creo que es el que escribe mal a propósito, porque si quisiera, podría escribir correctamente". Sócrates: "¿No te parece

que el que escribe mal con intención entiende lo escrito, y que el otro no?". El discípulo: "Por supuesto". Sócrates: "¿Quién, pues, entiende mejor lo que es la justicia, el que miente o engaña con intención o el que lo hace sin intención?" (Memorables de Jenofonte). Para Sócrates, se trata de explicar al discípulo que es importante tener nociones correctas sobre la virtud. También lo que dice Sócrates sobre la virtud pretende corroborar la confianza en el alma que se conoce a sí misma a través del pensamiento. Hay que confiar en el concepto correcto de la virtud más que en todos los demás motivos. La virtud hace al hombre estimable cuando la experimenta en su pensamiento. Sócrates expresa así lo que los tiempos presocráticos trataban de expresar: la valoración de lo que la vida del pensamiento, ahora suscitada, da al alma humana. El método didáctico de Sócrates está dominado por esta visión. Se acerca a los hombres partiendo de la base de que el pensamiento vive en ellos, que sólo necesita ser despertado. Formula sus preguntas de tal manera que el interlocutor se ve impulsado a despertar la vida del pensamiento. Esta es la esencia del método socrático. Platón, nacido en Atenas en el 427 a.C., como discípulo de Sócrates, sintió reforzada su fe en la vida del pensamiento por su maestro. Todo lo que la evolución anterior pretendía sacar a la luz, alcanza su apogeo con Platón. Y este apogeo es la afirmación de que en la vida del pensamiento se revela el espíritu universal. Toda la vida espiritual de Platón está iluminada por este sentimiento. Todo lo que el hombre puede percibir por medio de los sentidos o de alguna otra manera no tiene ningún valor hasta que el alma lo haya puesto a la luz del pensamiento. Para Platón, la filosofía se convierte en la ciencia de las ideas como del ser verdadero. Y la idea es la revelación del espíritu universal, a través de la revelación en el pensamiento. La luz del espíritu universal brilla en el alma humana, se revela allí como ideas; y el alma humana se une, al captar la idea, con el poder del espíritu universal. El mundo, extendido en el espacio y el tiempo, es como la masa de agua de mar en la que se reflejan las estrellas; pero sólo es real lo que se refleja como idea. Para Platón, el mundo entero se transforma en las ideas que actúan recíprocamente. Su acción en el mundo se produce por el hecho de que las ideas se reflejan en el "hyle", la materia primordial. A través de esta reflexión determinamos lo que el hombre percibe en muchos objetos y fenómenos aislados. Pero no es necesario atribuir el conocimiento al "hyle", la materia original, porque la verdad no reside en ella. La verdad sólo puede alcanzarse si se extrae de la imagen del mundo todo lo que no es una idea. El

alma humana vive, según Platón, en la idea, pero su vida está organizada de tal manera que no todas las manifestaciones del alma son la revelación de su vida en las ideas. En la medida en que el alma está inmersa en la vida de las ideas, aparece como "alma racional" (psychè loghistichè). Así aparece cuando se revela a sí mismo en la percepción del pensamiento. En su existencia terrenal, no podría revelarse sólo de esta manera. También debe comportarse de tal manera que aparezca como un "alma irracional" (psychè àlogos). Y así se presenta bajo un doble aspecto, como excitador del valor y como alma apetitosa. Así, Platón parece distinguir en el alma humana tres partes o miembros, el alma racional, el alma sensitiva y el alma apetitiva. Pero expresaremos mejor el espíritu de su sistema si decimos algo diferente: el alma es en su esencia un miembro del mundo de las ideas. Como tal, es un alma racional. Pero es activo, y a su vida racional añade una actividad sensible y otra apetitiva. En estos tres modos de manifestación, es el alma terrestre. Como alma racional, desciende a la existencia terrestre mediante el nacimiento físico, y la muerte la reintegra al mundo de las ideas. Como alma racional, es inmortal, ya que experimenta la existencia eterna del mundo de las ideas. Esta doctrina platónica del alma aparece como un hecho importante en la época de la percepción del pensamiento. El pensamiento, ahora despertado, llevó al hombre de vuelta a su alma. En Platón se desarrolla una concepción del alma que resulta enteramente de la observación del pensamiento. El pensamiento en Platón se vuelve más audaz; no sólo estudia el alma, sino que se atreve a expresar lo que es el alma y a describirla en alguna medida. Y lo que el pensamiento dice del alma le da la fuerza para conocerse en lo eterno. El pensamiento ilumina en el alma incluso la naturaleza de lo temporal, porque expande su propia esencia más allá de lo temporal. El alma percibe el pensamiento. Tal como se revela en la vida terrenal, la figura pura del pensamiento no puede tener su pleno desarrollo en el alma. Pero ¿de dónde viene la experiencia del pensamiento si no puede desarrollarse en la vida terrenal? Es una reminiscencia de un estado preterrenal, puramente espiritual. El pensamiento se ha apoderado del alma de tal manera que no se conforma con la sola vida terrenal del alma. Ha sido revelado al alma en una preexistencia en el mundo espiritual (mundo de las ideas), y el alma, durante su vida terrestre, vuelve a buscarlo y mercantiliza el recuerdo de esa existencia que ha experimentado en el espíritu. De esta concepción del alma se deriva lo que Platón dice de la vida moral. El alma es moral cuando ordena su vida de manera que le

permita afirmarse con la mayor fuerza posible como alma racional. La sabiduría es la virtud que, generada por el alma racional, ennoblece la vida del hombre; la fortaleza pertenece al alma sensitiva, la templanza al alma apetitiva. Estas dos últimas virtudes aparecen cuando el alma racional domina las demás manifestaciones del alma. Cuando las tres virtudes operan armoniosamente en el hombre, el resultado es lo que Platón llama justicia, la orientación hacia el bien, dikaiosyne. El discípulo de Platón, Aristóteles (nacido en 384 en Estagira, Tracia, y fallecido en 321 a.C.), marca, junto con su maestro, una cima del pensamiento griego. Para él, la introducción del pensamiento en la concepción del mundo es un hecho consumado y estable. El pensamiento ocupa el lugar que le corresponde en la comprensión de la esencia y los procesos del mundo. Platón dedica su exposición a entronizar el pensamiento en su señorío y a conducirlo al mundo de las ideas. Para Aristóteles, este dominio es evidente. Para él, se trata de consolidarlo en el ámbito del conocimiento. Aristóteles sabe utilizar el pensamiento como instrumento para penetrar en la esencia de las cosas. Para Platón, es necesario superar el objeto o la esencia del mundo externo: cuando éstos son superados, el alma lleva en sí misma la idea, que sólo ha ensombrecido el ser externo, pero que al final es ajena a él y se eleva sobre él en un mundo espiritual de verdad. Aristóteles quiere bucear en los seres y fenómenos, y lo que el alma descubre a través de esta penetración, esto es, según él, la esencia de la cosa misma. El alma tiene la impresión de haber extraído esta esencia sólo del objeto y de haberla reducido a una forma pensable, para poder llevarla consigo como un recuerdo. Para Aristóteles, las ideas están en los objetos y en los fenómenos; son una parte de los objetos, lo que el alma puede extraer por sus propios medios. La otra parte, que el alma no puede extraer de los objetos y por la que éstos tienen existencia propia, es la materia (hyle). Así como toda la concepción del mundo de Platón está iluminada por su concepción del alma, también lo está la de Aristóteles. Con ambos pensadores, es posible caracterizar la esencia fundamental de todo su sistema-mundo refiriéndose a su concepción del alma. Por supuesto, para los dos filósofos hay que considerar detalles que no podemos mencionar aquí en estas disertaciones, pero en ambos la concepción del alma indica la orientación de su sistema. Platón considera sobre todo lo que vive en el alma y como tal participa en el mundo espiritual. Aristóteles se ocupa principalmente de cómo se presenta el alma en el hombre, para el conocimiento del propio hombre. Al igual que con otros objetos, el alma

también debe penetrar en sí misma para descubrir lo que constituye su esencia. La idea que, según Aristóteles, el hombre encuentra en un objeto extra-animal, es realmente la esencia del objeto; pero el alma reduce esta esencia a la forma de la idea para poseerla. La idea no tiene su realidad en el alma que conoce, su realidad reside en el objeto externo con su materia (hyle). Sin embargo, si el alma penetra en sí misma, encuentra la idea como tal en la realidad. En este sentido, el alma es una idea, pero una idea activa, una esencia activa. Y también se comporta en la vida humana como tal esencia activa. Capta en la vida embrionaria del hombre lo corpóreo. Mientras que en un objeto extra-animal la idea y la materia forman una unidad indisoluble, el caso no es el mismo para el alma humana y el cuerpo. El alma humana independiente toma posesión del cuerpo, anula la idea ya activa en el cuerpo y ocupa su lugar. En el cuerpo, al que está unida el alma humana, según Aristóteles, vive ya un elemento anímico. El filósofo también ve en las plantas y en los cuerpos de los animales un elemento anímico inferior que opera. Un cuerpo que ya contiene el elemento anímico de las plantas y los animales es, en cierto sentido, fecundado por el alma humana, y así, para el hombre terrenal, el elemento corpóreo-anímico se combina con el espiritual-anímico. Este último suspende la actividad corporal-animal independiente durante el tiempo de la vida terrenal humana y actúa con el elemento corporal-animal, como con su instrumento. Así se determinan cinco manifestaciones del alma, que para Aristóteles aparecen como otros tantos miembros del alma misma: las almas vegetativa (threptikòn), sensorial (aisthetikòn), apetitiva (orektikòn), volitiva (kinetikòn) y espiritual (dianoetikòn). El hombre es un alma espiritual por lo que pertenece en él al mundo espiritual y está conectado en su vida embrionaria con el elemento corporal-animal; los otros miembros del alma surgen a medida que el alma espiritual se desarrolla en el cuerpo y vive su vida terrenal en él. Para Aristóteles, mirar el alma espiritual implica naturalmente mirar el mundo espiritual. La imagen aristotélica del mundo se presenta ante el estudiante, dispuesta de tal manera que en la parte inferior se encuentran los objetos y fenómenos que representan la materia y la idea. Cuanto más alto se mira, más desaparece todo lo que es de naturaleza material, y aparece lo espiritual puro -presentado al hombre como una idea-, la esfera del universo en la que lo divino, entendido como espiritualidad pura que lo mueve todo, tiene su ser. El alma espiritual humana pertenece a esta esfera cósmica; no es un ser individual, sino sólo una parte del espíritu universal, antes de unirse con el

elemento corpóreo-animal. A través de esta conexión, adquiere su existencia individual separada del espíritu cósmico y continúa, tras la separación del cuerpo, su vida como ser espiritual. Así, la esencia individual del alma comienza con la vida terrestre humana y luego vive eternamente. Platón admite la preexistencia del alma antes de la vida terrestre, Aristóteles no. Esto es tan natural para este último pensador, que hace residir las ideas en los objetos, como la otra idea es natural para el otro pensador, que nos muestra las ideas por encima del objeto. Aristóteles encuentra la idea en el objeto, y el alma se convierte en el cuerpo en lo que debe ser como individualidad en el mundo del espíritu. Aristóteles es el pensador que desarrolla el pensamiento, a través de su contacto con la esencia del mundo, en una concepción del mundo. La época anterior había alcanzado la experiencia del pensamiento. Aristóteles capta los pensamientos y los aplica a lo que encuentra en el mundo. El modo totalmente natural de vivir en el pensamiento, propio de Aristóteles, le lleva a buscar las leyes mismas de la vida del pensamiento, de la lógica. Una ciencia así sólo podría nacer después de que el pensamiento despierto hubiera alcanzado un estado de madurez y una relación armoniosa con los objetos del mundo exterior, como la que encontró Aristóteles. Junto a Aristóteles hay pensadores a los que la antigüedad griega, de hecho toda la antigüedad, consideraba como sus contemporáneos y sucesores, personalidades que parecen tener una importancia mucho más circunscrita. Dan la impresión de que sus facultades no les permiten alcanzar el grado de intuición alcanzado por Aristóteles. Uno siente que se desvían de él porque tienen que exponer puntos de vista sobre cosas que no entienden tan bien como él. Sus puntos de vista podrían derivarse de sus propias deficiencias, que les han inducido a exponer opiniones que Aristóteles ya ha refutado en lo esencial. Tal es la impresión que dan los estoicos y los epicúreos. A la primera, que lleva el nombre del pórtico (Stoa) de Atenas, donde se enseñaba, pertenecen Zenón de Císico (342-270 a.C.), Cleanthes (nacido en el 200 a.C.), Crisipo (282-209) y otros. Captaron, en las antiguas cosmovisiones, datos que les parecían racionales, pero buscaban sobre todo, a través del estudio del mundo, saber cuál es la posición del hombre en él. Tratan, por tanto, de determinar cómo debe regularse la vida, para que esté en armonía con el orden cósmico y para que el hombre pueda vivir de acuerdo con este orden, de forma conforme a su esencia. Dicen que el hombre disipa su ser natural con la codicia, las pasiones, las necesidades; la calma, la ausencia de necesidades le hacen

sentir mejor lo que debe y puede ser. El hombre ideal es "el hombre sabio" que no oscurece el desarrollo interior de la esencia humana con ningún vicio. Si, hasta Aristóteles, los pensadores se preocupaban principalmente por alcanzar ese conocimiento que es asequible para el hombre, después de haber llegado a la plena conciencia de su alma a través de la percepción del pensamiento, los estoicos comienzan a reflexionar sobre este problema: ¿cómo debe actuar el hombre para manifestar de la mejor manera su esencia humana?

Epicuro (n. 342 a.C., m. 270 d.C.) ordenó a su manera los elementos ya dados por la atomística. Sobre esta base construyó su doctrina de la vida, que puede verse como una respuesta a la siguiente pregunta: si el alma humana florece como una flor a partir de los procesos del mundo, ¿cómo debe vivir para poner su autonomía en armonía con el pensamiento racional? Epicuro sólo podía dar una respuesta a esta cuestión, que se refiere a la vida del alma entre el nacimiento y la muerte, ya que no se podía derivar ninguna otra respuesta de la concepción atomista del mundo. Para tal concepción, el dolor constituye un enigma muy especial, ya que el dolor es uno de esos hechos que privan al alma de la conciencia de su unidad con los objetos del mundo. Se puede considerar el movimiento de las estrellas, la caída de la lluvia, tal como se consideraban en los tiempos primitivos, como un gesto de la mano; es decir, se puede discernir en estos diferentes actos un elemento espiritual-anímico unitario. El hecho de que ciertos fenómenos puedan causar dolor al hombre, y otros ajenos a él le dejen indiferente, lleva al hombre a reconocer su propia esencia particular. Una doctrina de la virtud que pretende, como la de Epicuro, vivir en armonía con la razón universal, debe naturalmente valorar por encima de todo un ideal de vida que evite el dolor y la pena. Así, todo lo que deja de lado el dolor se convierte en el bien supremo epicúreo. Esta concepción de la vida tuvo muchos adeptos en la antigüedad, incluso entre los romanos ávidos de cultura. El poeta romano Tito Lucrecio Caro (95-52 a.C.) lo expresó de forma perfecta en su poema De rerum natura. La percepción del pensamiento lleva al alma humana a reconocerse a sí misma. También puede ocurrir que el alma se sienta impotente para profundizar en su vida de pensamiento de forma que encuentre en ella una conexión con los principios del mundo. Entonces el alma se siente arrancada de esta conexión con los principios universales por medio del pensamiento; siente

que su esencia reside en el pensamiento, pero sin embargo no encuentra en la vida intelectual otra forma de descubrir nada que no sea la autoafirmación. No puede hacer otra cosa que renunciar a todo conocimiento verdadero. Tal fue el caso de Pirrón (360-270 a.C.) y sus seguidores, cuya doctrina filosófica se designa con el nombre de escepticismo. El escepticismo, la concepción del mundo inspirada en la duda, no reconoce en la vida del pensamiento otra facultad que la de formarse opiniones humanas sobre el mundo. ¿Tienen estas opiniones algún valor para el mundo exterior al hombre? El escepticismo no se pronuncia sobre este punto. En la serie de pensadores griegos se puede ver un cuadro en cierto modo completo. Hay que confesar, es cierto, que tal concatenación de los puntos de vista de diferentes personalidades tiene un carácter muy externo y puede, en muchos aspectos, tener una importancia muy secundaria. Lo esencial sigue siendo el estudio de las personalidades individuales y la adquisición de impresiones sobre la forma en que se manifiesta el carácter humano y genérico en casos particulares. Pero se puede discernir en la serie de pensadores griegos algo así como el nacimiento, el desarrollo y la vida del pensamiento: en los pensadores presocráticos una especie de preludio, en Sócrates, Platón y Aristóteles la cumbre, y en el tiempo que sigue, una decadencia de la vida del pensamiento, una especie de disolución. El que observa este curso puede preguntarse lo siguiente: ¿tiene la vida del pensamiento realmente el poder de conferir al alma todo lo que le ha llevado, mientras la ha llevado a la plena conciencia de sí misma? Para el estudioso desprejuiciado, la vida del pensamiento griego contiene un elemento que la hace parecer "perfecta" en el más alto sentido de la palabra. Es como si, en los pensadores griegos, la fuerza del pensamiento hubiera elaborado todo lo que contiene en sí mismo. Quien quiera juzgar lo contrario, descubrirá, tras un cuidadoso estudio, que hay un error oculto en alguna parte de su juicio. Las concepciones más recientes del mundo han producido otros resultados por medio de otras fuerzas anímicas; pero los pensamientos más recientes como tales se presentan siempre de tal manera que en su contenido intelectual ya habían aparecido con uno u otro de los pensadores griegos. Todo lo pensable y todas las formas de dudar sobre el pensamiento y el conocimiento, todo aparece ya en la cultura griega. Y en la revelación del pensamiento el alma se capta a sí misma en su esencia. Pero, ¿ha demostrado la vida intelectual griega al alma que posee el poder de darle todo lo que ha suscitado en su

interior? Frente a este problema se alza, como un eco de la vida del pensamiento griego, la concepción del mundo que llamamos neoplatónica. Su representante más eminente es Plotino (204-269 d.C.). Se puede decir que el precursor de esta filosofía fue Filón, que vivió en Alejandría a principios de nuestra era. Filón no utiliza el poder creativo del pensamiento para construir su sistema del mundo. Más bien, aplica su pensamiento a la comprensión de la revelación del Antiguo Testamento. Expone alegóricamente en pensamientos lo que se relata como hechos en el Antiguo Testamento. Los relatos del Antiguo Testamento se convierten para él en símbolos de los procesos anímicos que busca comprender intelectualmente. Piotin no ve en la vida intelectual del alma algo que abarque al alma en toda su vida. Más allá de la vida del pensamiento debe haber otra vida del alma. El pensamiento formulado en conceptos cubre esta vida del alma en lugar de descubrirla. El alma debe superar el pensamiento, anularlo en sí mismo, y luego alcanzar una experiencia que la reconecte con la esencia primitiva del mundo. El pensamiento hace que el alma vuelva a entrar en sí misma; debe recuperar un principio dentro de sí misma que la conduzca fuera del reino en el que el pensamiento la ha encerrado. Una iluminación que se produce en el alma después de haber abandonado el terreno al que la ha conducido el pensamiento, esto es lo que pretende Piotino. Para él, la razón universal, alcanzada por Platón y Aristóteles, no es el último estadio que puede alcanzar el alma, sino la creación de un ser superior, que habita más allá de todo pensamiento. De este principio suprainteligible, que no puede compararse con nada que pueda pensarse, surge todo lo que sucede en el mundo. El pensamiento, tal como podía revelarse a la vida espiritual griega, ha seguido, hasta Plotino, su curso y ha agotado las relaciones en las que el hombre puede situarse ante él. Y Plotino busca otras fuentes que las que se encuentran en la revelación intelectual. Deja la vida del pensamiento, que continúa su evolución, y pasa al reino del misticismo. Las disertaciones sobre la mística propiamente dicha están fuera de lugar aquí: sólo pretendemos exponer la evolución del pensamiento y lo que resulta de ella. Pero encontramos en varios puntos de esta evolución espiritual de la humanidad más de una conexión de la concepción del mundo con el misticismo. Vemos tal conexión con Plotino. Su vida espiritual no está dominada sólo por el pensamiento. Tiene una experiencia anímica que representa un proceso íntimo, sin pensamientos presentes en el alma, una experiencia mística. En esta experiencia siente su alma unida al principio

universal. Pero la forma en que advierte la conexión del mundo con este principio tiene que ser formulada en pensamientos. De lo suprainteligible nacen los seres del universo. Lo que está más allá del pensamiento es lo más perfecto. Lo que se deriva de este suprainteligible es menos perfecto. Así que descendemos al mundo visible, el más imperfecto. En este mundo vive el hombre. Debe, mediante el perfeccionamiento de su alma, renunciar a lo que el mundo en el que se encuentra puede darle y descubrir un camino que le permita convertirse en un ser conforme a su origen perfecto. Plotino se nos presenta como una personalidad que se siente incapaz de continuar la vida del pensamiento griego. Ya no puede llegar a nada que, como un brote más de la concepción del mundo, florezca del propio pensamiento. Si consideramos detenidamente el significado de la evolución de la concepción del mundo, estamos autorizados a decir: la representación imaginativa se ha convertido en representación conceptual; del mismo modo, la representación conceptual debe transformarse en otra cosa. Pero, en la época de Plotino, la evolución de la concepción del mundo aún no ha alcanzado la madurez. Por eso Plotino abandona el pensamiento y busca fuera de él. Sin embargo, el pensamiento griego, fecundado por sus experiencias místicas, se convierte en ideas de evolución que representan el devenir universal como resultado de una jerarquía descendente de seres imperfectos, nacidos de un ser supremamente perfecto. En el pensamiento plotiniano los conceptos griegos siguen operando, pero no crecen más como un organismo; en cambio, son captados por la experiencia mística y se agregan, no a lo que forman por sí mismos, sino a algo formado por fuerzas externas al pensamiento. Seguidores y continuadores de esta concepción del mundo son Amonio Saccas (175-250) Porfirio (232-304) Giamblicus (que vivió en el siglo IV d.C.), Proclus (410-485) y otros. Al igual que en Plotino y sus sucesores el pensamiento griego sigue evolucionando bajo la influencia de un elemento extraconceptual, con tintes platónicos, también evoluciona con tintes pitagóricos con Nigidio Fígulo, Apolonio de Tiana, Moderato de Gades y otros.

LA VIDA DEL PENSAMIENTO DESDE EL INICIO DE LA ERA CRISTIANA HASTA JUAN ESCOTO O ERIGENA

En la época que siguió al florecimiento de las cosmovisiones griegas, se sumergieron en la vida religiosa de la época. La orientación de las cosmovisiones desaparece en cierta medida en los movimientos religiosos y reaparece posteriormente. Esto no quiere decir que estos movimientos religiosos no tengan relación con el progreso de las visiones del mundo. Es más bien el caso contrario en el sentido más amplio. Pero no es nuestra intención hablar aquí del desarrollo de la vida religiosa. Sólo queremos caracterizar el progreso de las cosmovisiones como resultado de la vida del pensamiento como tal. Tras el agotamiento de la vida griega del pensamiento, sigue en la vida espiritual de la humanidad una época en la que los impulsos religiosos son también la fuerza motriz de los sistemas intelectuales. Lo que para Plotino era su experiencia mística personal, que le inspiraba sus ideas, se convirtió, en un contexto más amplio para la evolución espiritual de la humanidad, en los impulsos religiosos de una época que comenzó tras el agotamiento de la concepción griega del mundo y duró más o menos hasta Escoto Erígena (muerto en 885 d.C.). La evolución del pensamiento no se detiene por completo en este periodo; al contrario, se construyen impresionantes y vastos edificios conceptuales. Pero éstas no tenían su origen en sí mismas, sino que surgían de impulsos religiosos. En esta época, el modo de representación religioso impregna las almas humanas en desarrollo y, movidas por este modo de representación, nacen las imágenes del mundo. Los pensamientos que entonces salen a la luz son los pensamientos griegos que todavía están activos. Se aceptan, se remodelan, pero no se pueden hacer fructificar. Del fondo de la vida religiosa nacen las cosmovisiones. Lo que vive en ellos no es el pensamiento que evoluciona; son los impulsos religiosos que tratan de expresarse en los pensamientos que conquistan. Podemos estudiar esta evolución en varias manifestaciones importantes. Vemos en suelo europeo a los sistemas platónicos, e incluso a los más antiguos, luchando por entender lo que predican las religiones o incluso luchando contra ellas. Destacados pensadores intentan derivar directamente de las antiguas cosmovisiones lo que la religión revela. Así nació lo que la historia llama gnosticismo, con tintes cristianos o paganos.

Las personalidades que cuentan para la gnosis son Valentinus, Basilides, Marcion. La creación de su pensamiento es una representación general de la evolución del mundo. El conocimiento, la gnosis, conduce, cuando se eleva de lo pensable a lo superpensable, a la representación de una entidad exaltada, creadora del mundo. Muy por encima de lo que el hombre percibe como mundo, está esta entidad. Y muy elevadas son también las entidades que deja emanar de sí misma, los eones. Pero estos forman una gradación descendente, de modo que un eón siempre nace inferior al eón que lo generó. El creador del mundo sensible al que también pertenece el hombre debe ser considerado como un eón de un grado bastante tardío. A este mundo puede unirse también un eón del más alto grado de perfección, un eón que ha permanecido en un mundo puramente espiritual y ha evolucionado en el mejor sentido, mientras que otros eones han producido objetos imperfectos y finalmente el mundo sensible con el ser humano. Así, según el gnosticismo, se puede concebir la unión de dos mundos que han pasado por diferentes etapas de evolución y de los cuales, en un momento dado, el más imperfecto puede ser conducido por el más perfecto a un nuevo desarrollo hacia la perfección. Los gnósticos que simpatizaban con el cristianismo veían en Cristo Jesús el eón perfecto que se unía al mundo terrenal. Otras personalidades, como Clemente de Alejandría (m. 211 d.C.) y Orígenes (m. 185 d.C.), se situaron más en el terreno del dogma cristiano. Clemente consideraba las cosmovisiones griegas como una preparación para la revelación cristiana y las utilizaba como herramienta para expresar las tendencias cristianas y defenderlas. Lo mismo ocurre con Ori-gene. Como confluente en una amplia corriente de representaciones, el pensamiento dominado por el impulso religioso se encuentra en los escritos del areopagita Dionisio. Sus escritos se mencionan a partir del año 533 d.C.: no fueron escritos mucho antes, sino que se remontan, en sus directrices, no en sus detalles, a un pensamiento anterior. Es posible esbozar su contenido de la siguiente manera: cuando el alma supera todo lo que puede percibir y pensar, cuando deja atrás todo lo que puede pensar que no existe, entonces puede percibir espiritualmente el reino de la entidad divina arcana por encima del ser. En este ámbito, la esencia primordial está vinculada a la bondad y la belleza primordiales. A partir de esta trinidad original, el alma contempla una gradación de seres que descienden en orden jerárquico hasta el hombre. Escoto Erigena, en el siglo IX, retoma este sistema del mundo y lo refunde a su manera. Para él, el mundo se presenta como un desarrollo en cuatro

"formas de naturaleza". La primera es la "naturaleza creadora e increada". Contiene el principio puramente espiritual del mundo, a partir del cual se desarrolla la "naturaleza creadora y creada". Se trata de una suma de esencias y fuerzas puramente espirituales, que mediante su actividad producen la "naturaleza creada e increada", a la que pertenecen el mundo sensible y el hombre. Estos se desarrollan de tal manera que son absorbidos por la "naturaleza increada, no creadora", en la que operan los hechos de la redención, los medios religiosos de la gracia, etc. En las cosmovisiones de los gnósticos, de Dionisio, de Escoto Erígena, el alma humana siente su raíz en un principio-mundo en el que no se sitúa por la virtud del pensamiento, sino que pretende recibir, como un don, el mundo del pensamiento. El alma no se siente segura en la fuerza particular del pensamiento; pero se esfuerza por traducir en pensamientos su relación con el principio-mundo. Anima con otra fuerza, derivada de los impulsos religiosos, el pensamiento, que entre los pensadores griegos vivía por su propia fuerza. En esta época, el pensamiento vive, en cierto modo, una existencia en la que su fuerza está latente. Así es también como podemos imaginar la visión en imágenes en los siglos anteriores al nacimiento del pensamiento. La visión en imágenes tuvo su florecimiento en la antigüedad, al igual que el pensamiento tuvo su florecimiento en Grecia: entonces absorbió su fuerza de otros impulsos, y sólo cuando hubo pasado por esta etapa intermedia se convirtió en la vida del pensamiento. Del mismo modo, vemos, en los primeros siglos de la era cristiana, una época de transición en el crecimiento del pensamiento. En Asia, donde se difundieron las opiniones de Aristóteles, hubo un floreciente esfuerzo por expresar los impulsos religiosos semíticos en conceptos del pensador griego. Este intento se trasplantó a suelo europeo y penetró en la vida espiritual europea con pensadores como Averroes, el gran aristotélico (1126-1198), Maimónides (1135-1204) y otros. En Averroes encontramos la idea de que la presencia de un mundo especial de pensamiento en la personalidad humana es un error. No hay más que un mundo de pensamiento en el ser divino primordial. Al igual que la luz puede reflejarse en muchos espejos, el mundo único del pensamiento puede revelarse en muchos hombres. Es cierto que durante la vida terrenal humana el mundo del pensamiento se perfecciona; pero este perfeccionamiento no es más que un proceso dentro del principio único y espiritual. Cuando el hombre muere, la revelación individual simplemente termina con él. La vida de su pensamiento está ahora contenida en la vida única del pensamiento. Esta

concepción del mundo hace que la experiencia griega del pensamiento actúe más allá para anclarla en el principio unitario divino del mundo. Da la impresión de traducir el hecho de que el alma humana, que estaba evolucionando, no sentía la fuerza original del pensamiento en sí misma; por lo tanto, hace que esta fuerza resida en un poder cósmico extrahumano.

COSMOVISIÓN EN LA EDAD MEDIA

Como un signo precursor, aparece un elemento nuevo, que la propia vida del pensamiento produce con Agustín (354-430), para confundirse con la corriente de representaciones religiosas que lo cubren y emerger de forma más definida en la Baja Edad Media. Con Agustín, el nuevo elemento es una reminiscencia de la vida griega del pensamiento. Mira a su alrededor y dentro de sí mismo, y se dice: lo que el mundo nos revela puede ser incierto e ilusorio, una cosa es indudable, a saber, la seguridad de la experiencia interior del alma. Esto no llega a mí a través de sensaciones que puedan engañarme; yo estoy dentro de él; es porque soy testigo del momento en que se le atribuye su ser. En estas representaciones podemos discernir algo nuevo en relación con la vida del pensamiento griego, aunque parecen ser una reminiscencia de este pensamiento. El pensamiento griego hace hincapié en el alma; Agustín en el punto central de la vida anímica. Los pensadores griegos consideraron el alma en su relación con el mundo. Para Agustín, algo se opone a la vida del alma dentro de la vida misma y la considera como un mundo particular, cerrado en sí mismo. El punto central de la vida anímica puede llamarse el "yo" del hombre. Para los pensadores griegos, la relación entre el alma y el mundo se convirtió en un enigma; para los nuevos pensadores, el enigma residía en la relación entre el "yo" y el alma. Con Agustín vemos sólo los comienzos de esta tendencia; los esbozos posteriores de los sistemas del mundo tienen todavía demasiado que hacer para establecer el acuerdo entre la concepción del mundo y la religión para que el nuevo elemento, ahora penetrado en la vida del espíritu, llegue claramente a la conciencia. Sin embargo, en los tiempos que siguen, vive, más o menos inconscientemente en las almas, la aspiración de considerar el enigma del mundo como el nuevo elemento lo exige. Con pensadores como Anselmo de Canterbury (1070-1109) y Tomás de Aquino (1227-1274), esto se revela de nuevo en el hecho de que atribuyen al pensamiento humano, apoyado en sí mismo, la facultad de explorar los fenómenos del mundo hasta cierto punto, pero limitan esta facultad. Para ellos existe una realidad espiritual superior, inalcanzable para el pensamiento abandonado a su suerte, y que debe serles revelada de forma religiosa. Según Tomás de Aquino, el hombre con su vida anímica está inserto en la realidad del mundo, pero la vida anímica no es

capaz por sí misma de captar todo el campo de esta realidad. El hombre no podría saber cómo es su ser en el conjunto del mundo si el ser espiritual, al que su conocimiento no alcanza, no condescendiera a inclinarse ante él y a comunicarle medios de revelación siempre desconocidos para el conocimiento basado en sí mismo. Tomás de Aquino construye su imagen del mundo sobre este presupuesto. Consta de dos partes: la primera contiene las verdades que el pensamiento descubre por sí mismo sobre el proceso natural de las cosas; esta parte desemboca en otra, dentro de la cual encontramos las verdades transmitidas por la Biblia y la revelación al alma humana. Así, si el alma quiere sentirse en su esencia integral, debe penetrar en ella algo inalcanzable para su propia vida. Tomás de Aquino conoce al dedillo el sistema aristotélico; Aristóteles es su maestro en el pensamiento. Tomás es el más eminente de los muchos individuos de la Edad Media que construyeron su propio sistema sobre la base filosófica de Aristóteles únicamente. Durante siglos, este último debía ser "el maestro de los que saben", según la expresión de Dante que traduce la veneración de la Edad Media por Aristóteles. Tomás de Aquino se esfuerza por captar de forma aristotélica lo que es captable por el hombre. El sistema de Aristóteles es su guía hacia el límite al que puede llegar la vida anímica, con su propia fuerza; más allá de este límite se encuentra lo que, según Tomás, la concepción griega del mundo no podía alcanzar. Para Tomás de Aquino, el pensamiento humano requiere otra luz con la que debe ser iluminado. Esta luz la encuentra en la revelación. Cualquiera que sea la posición de los pensadores posteriores frente a la revelación, ya no pueden revivir la vida del pensamiento griego. No les basta con que el pensamiento comprenda el mundo; suponen que debe existir la posibilidad de dar al pensamiento un soporte. Se hace un esfuerzo por explorar la relación del hombre con su vida anímica. El hombre se ve a sí mismo como un ser que está presente en su vida anímica. Si llamamos a esto "yo", podemos decir que, en tiempos más recientes, la conciencia del "yo" se ha afirmado en la vida anímica, al igual que el pensamiento surgió en la evolución de las cosmovisiones griegas. Los intentos de crear visiones del mundo en esta época pueden adoptar las formas más variadas, pero todas se centran en el estudio de la esencia del yo. Pero este hecho no siempre aparece con claridad en la conciencia de los pensadores. En su mayoría, creen que se dedican a otros problemas. Podría decirse que el "enigma del yo" aparece bajo las máscaras más diversas. A veces está tan oculto en las visiones del mundo que la afirmación de que tal

o cual teoría se ocupa de este problema suena arbitraria o forzada. En el siglo X, el esfuerzo por resolver el "enigma del yo" se manifiesta con la mayor intensidad; y las concepciones actuales del mundo viven en medio de esta lucha. Este enigma del mundo aparece ya en la lucha entre realistas y nominalistas en la Edad Media. Anselmo de Canterbury puede ser llamado patrón del realismo. Para él, los conceptos generales que el hombre desarrolla al observar el mundo no son meras designaciones, creadas por el alma, sino que están enraizados en la vida real. Cuando se forma el concepto genérico de "león" para designar a todos los leones, es cierto que en la existencia sensible sólo hay en realidad leones individuales; pero el concepto genérico no es una simple designación global que sólo es relevante para el uso que hace de él el alma humana. Surge de un mundo espiritual, y los leones individuales que se encuentran en el mundo sensible son diversas encarnaciones de la única "naturaleza del león" expresada en la "idea del león". Frente a esta "realidad de las ideas" se encontraban nominalistas como Roscellino (también en el siglo XI). Según él, las "ideas universales" no son más que designaciones globales, nombres, que el alma moldea para su propio uso para orientarse, pero que no corresponden a una realidad. Sólo los objetos individuales son reales. Este conflicto es característico de la actitud anímica de sus protagonistas. Ambos sienten la necesidad de investigar qué valor, qué significado tienen los conceptos que el alma ha de formar. Se comportan de manera diferente a Platón y Aristóteles en su enfoque del pensamiento. Y esto se debe a que, entre el final de la evolución de la concepción griega del mundo y el comienzo del pensamiento moderno, se produjo algo que, oculto bajo la superficie de la evolución histórica, aparece también en la actitud de las personalidades ante su vida de pensamiento. Para los pensadores griegos, el pensamiento se presentaba como una percepción. Se impuso en el alma como el color púrpura se impone a un hombre que contempla una rosa roja. El pensador lo recibió como una percepción. Como tal, el pensamiento tenía un poder de persuasión inmediato. El pensador griego tenía la sensación de que, cuando estaba ante el mundo espiritual con el alma abierta, ningún concepto erróneo podía llegar a su alma desde el mundo espiritual; era tan imposible como si, desde la observación correcta del mundo sensible, le hubiera llegado una visión de un caballo alado. Para el griego, se trata de saber captar los conceptos del mundo. Estos demuestran su verdad por sí mismos. La sofística no se opone a este punto de vista, ni tampoco el escepticismo. Estas dos tendencias tenían

un colorido muy diferente en la antigüedad que en la actualidad; no contradicen el hecho, particularmente claro en los caracteres de los diversos pensadores, de que para el griego el pensamiento era más elemental, más rico en contenido, más vivo, más real que para el hombre moderno. Esta vivacidad que daba al pensamiento griego el carácter de percepción ya no se encuentra en la Edad Media. Así como en la época griega el pensamiento había penetrado en el alma humana y suplantado a la antigua representación imaginativa, en la Edad Media la conciencia del yo se impone a las almas, y esto amortigua la vivacidad del pensamiento, le quita su poder de percepción. Sólo podemos reconocer cuánto ha evolucionado la concepción del mundo, si consideramos que el pensamiento y la idea eran, de hecho, completamente diferentes para Platón y Aristóteles que para los pensadores de la Edad Media y de los tiempos modernos. El pensador antiguo tenía la sensación de que el pensamiento le era dado; el pensador de épocas posteriores tiene la sensación de estar formando el pensamiento, por lo que se le plantea el problema: ¿qué significado puede tener para la realidad lo que se forma en el alma? El griego se sentía, como alma, separado del mundo; en el pensamiento, buscaba reconectarse con el mundo espiritual; el pensador posterior se siente solo con su vida de pensamiento. Así surgió la investigación de las "ideas universales". El hombre se pregunta: ¿qué he creado con estas ideas? ¿Sólo tienen su origen en mí o indican una realidad? En el tiempo que media entre la antigua corriente de cosmovisiones y la moderna, la vida intelectual griega se agota; pero bajo la superficie, la conciencia del yo se impone en el alma humana como un hecho. Ya en plena Edad Media, el hombre se enfrenta a este hecho consumado; y la fuerza de esta conciencia hace evolucionar una nueva categoría de problemas de la vida. El realismo y el nominalismo son un síntoma de la conciencia del hombre de los hechos consumados. La forma en que estas dos tendencias hablan del pensamiento muestra que éste era, en comparación con su existencia en el alma griega, tan aburrido, tan pálido, como la antigua representación imaginativa se había convertido en el alma del pensador griego.

Así hemos señalado el elemento dominante que aparece en las concepciones más recientes del mundo. En estas concepciones actúa una fuerza que busca, por encima del pensamiento, un nuevo factor de realidad. Podemos percibir este esfuerzo de los tiempos modernos como diferente al que, en la

antigüedad con Pitágoras o más tarde con Plotino, pretendía elevarse por encima del pensamiento. También buscan elevarse por encima del pensamiento, pero creen que la evolución del alma, su refinamiento, debe conquistar esa región por encima del pensamiento. Los tiempos modernos suponen que el factor de la realidad que está por encima del pensamiento debe ser dado al alma desde fuera, que debe llegar a ella de esta manera. En los siglos siguientes a la lucha entre nominalistas y realistas, la evolución de las visiones del mundo se transforma en una búsqueda del nuevo factor de realidad. Entre los caminos que se hacen evidentes para el estudioso de esta búsqueda, está el que tomaron los místicos medievales: el maestro Eckhardt (muerto en 1329), Johan el Tauler (muerto en 1361), Enrique Suso (muerto en 1365). Esta vía se nos presenta sobre todo a través del estudio de la llamada Teología Germánica, obra de un escritor desconocido. Estos místicos quieren recibir algo en la conciencia del yo, quieren llenarla de algo. Se esfuerzan por una vida interior "toda de abandono", que se hunde en la quietud y espera que el "yo divino" baje y llene las profundidades del alma. Más tarde encontramos una actitud anímica similar, con un impulso de espíritu aún más fuerte, en Angelo Silesio (1624-1677). Niccolò Cusano (Niccolò Chrypffs, nacido en Kues, en el Mosela, en 1401, y fallecido en 1464) sigue otro camino. Más allá de la ciencia alcanzable por el pensamiento, pretende alcanzar un estado del alma en el que esta ciencia queda abolida y el alma se encuentra con su Dios en la "docta ignorantia", la sabia ignorancia. Este esfuerzo, examinado superficialmente, tiene mucho en común con el de Plotino. Pero la concepción del alma es muy diferente en estas dos personalidades. Plotino está convencido de que el alma humana es algo más que el mundo del pensamiento. Cuando el alma expande las fuerzas que tiene independientemente del pensamiento, llega al punto de estar siempre sin ser, en su vida habitual, consciente de ello. Cusano se siente solo con su "yo"; este "yo" no tiene conexión con su Dios. Dios está fuera del "yo". El yo se encuentra con él sólo cuando llega a la "dotta ignorantia". Paracelso (1493-1541) experimenta ya, frente a la naturaleza, un sentimiento que se afirmará cada vez más en la concepción más moderna del mundo y que es efecto del aislamiento que siente el alma en la conciencia del yo. Observa los fenómenos naturales. El alma no puede aceptarlos tal como aparecen; pero tampoco el pensamiento, que para Aristóteles está en serena armonía con los fenómenos naturales, puede ser aceptado tal como aparece en el alma. No se percibe; se forma en el alma. Paracelso consideró

que no se puede permitir que el pensamiento hable por sí mismo. Hay que admitir que detrás de los fenómenos naturales hay algo que se revela cuando nos situamos en la relación correcta con ellos. Debemos ser capaces de aceptar algo de la naturaleza que no nos formamos en su presencia como formamos el pensamiento. Debemos estar conectados a nuestro "yo" por otro factor de realidad que no sea el pensamiento. Tras la naturaleza, Paracelso busca una "naturaleza más sublime". Su disposición anímica le impulsa a no experimentar nada sólo en sí mismo para alcanzar los fundamentos del ser, sino a querer penetrar con su yo en los fenómenos naturales para descubrir, bajo la superficie del mundo de los sentidos, el espíritu de estos fenómenos. Los místicos de la antigüedad querían descender a las profundidades del alma: captar lo que en el mundo exterior nos permite llegar a las raíces de la naturaleza, tal era el objetivo de Paracelso. Jacob Böhme (1575-1624), un artesano solitario y perseguido, que forjó una imagen del mundo a través de la iluminación interna, también dio a su sistema las características de la era moderna. En efecto, en la soledad de su alma, acentúa de manera sorprendente este carácter esencial, ya que en su visión espiritual aparece la dualidad interior del alma, el contraste entre el yo y las demás experiencias del alma. Siente el "yo" como aquello que crea, en su propia vida anímica, el disenso interior. que refleja en su propia alma. Esta experiencia interior se encuentra en los fenómenos del mundo. Böhme ve en esta experiencia la fractura que se extiende por todas partes. "A este respecto encontramos dos cualidades, una buena y otra mala, que, en este mundo, son inherentes a todas las fuerzas, a los astros y a los elementos e incluso a todas las criaturas". Incluso el mal del mundo es un reflejo del bien; el bien sólo aparece reconocible en el mal, ya que el yo se hace perceptible a sí mismo en sus experiencias anímicas.

COSMOVISIONES EN LA ERA MODERNA DE LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO

El florecimiento de la ciencia natural en la era moderna se debe a la misma búsqueda que inspira el misticismo de Jacob Böhme. Lo vemos en un pensador que pertenece a la misma corriente intelectual que con Copérnico (1473-1543), Keppler (1571-1620) y Galilei (1564-1642) llevó a cabo las primeras grandes conquistas de la ciencia natural moderna. Lo vemos, concretamente, en Giordano Bruno (1548-1600). Cuando consideramos la forma en que describe el mundo como compuesto por infinitos pequeños seres primordiales, dotados de vida y que se experimentan a sí mismos animicamente, las mónadas, que son inmortales e increadas, y que, cooperando entre sí, determinan los procesos de la naturaleza, podríamos estar tentados de comparar a Giordano Bruno con Anaxágoras, para quien el mundo consiste en homoiomerías. Sin embargo, hay una importante diferencia entre ellos. En Anaxágoras, el pensamiento de las homoiomerías se desarrolla mientras está atento a la observación del (mundo; el mundo le inspira este pensamiento. Giordano Bruno considera que lo que está detrás de los fenómenos naturales debe ser concebido como una imagen del mundo, de tal manera que el ser del yo es posible en la imagen del mundo mismo. El yo debe ser una mónada, de lo contrario no sería real. Así, la hipótesis de la mónada se hace necesaria. Y como sólo la mónada puede ser real, los seres verdaderamente reales son mónadas con cualidades en diferentes tríadas. En las profundidades del alma de una personalidad como Giordano Bruno, tiene lugar un proceso del que no es plenamente consciente; de este proceso íntimo resulta la creación de la imagen del mundo. Lo que tiene lugar en las profundidades del alma es un proceso inconsciente: el ego siente que debe representarse a sí mismo de tal manera que la realidad le sea asegurada y debe representar el mundo de tal manera que pueda ser real en este mundo. Giordano Bruno debe concebir las mónadas de tal manera que satisfagan estas dos condiciones. En Giordano Bruno, en la concepción moderna del mundo, el yo lucha por su existencia en el mundo. Y esta lucha se resume en el afa rismo: soy una mónada, y una mónada es increada e inmortal. Comparemos las diferentes maneras en que Aristóteles y Giordano Bruno llegan a la concepción de Dios. Aristóteles observa el mundo, ve en los

fenómenos naturales lo que impresiona a los sentidos, se dedica a este elemento sensible; incluso en los fenómenos naturales se le revela el pensamiento del "motor principal" de estos fenómenos. Giordano Bruno se abre paso a través de su vida anímica hacia la representación de las mónadas. Los fenómenos naturales se extinguen a su imagen, donde innumerables mónadas actúan entre sí, y Dios se convierte en el poder vivo en todas las mónadas y que opera detrás de todos los procesos del mundo perceptible. La apasionada oposición de Giordano Bruno a Aristóteles expresa el contraste entre el pensador griego y el moderno. En la concepción moderna del mundo, el esfuerzo del ego por sentir su propia realidad en sí mismo aparece de diferentes formas. La obra de Francesco Bacone da Verulamio (1561-1626) también tiene el mismo carácter, aunque éste no aparezca a primera vista para quienes estudian los intentos de Bacon en el campo de la concepción del mundo. Bacon de Verulamio exigía que el estudio de los fenómenos cósmicos comenzara con la siguiente observación desprejuiciada: que se tratara de separar lo esencial de lo secundario en un fenómeno, para representar lo que subyace a un fenómeno o a un objeto. Piensa que, hasta su época, los pensamientos que debían explicar los fenómenos cósmicos se conformaron primero, y que las representaciones de los objetos y fenómenos individuales se conformaron de acuerdo con estos pensamientos. Imagina que los pensadores no extrajeron sus conceptos de las cosas mismas. A este proceso deductivo Bacon quiso oponer su método inductivo. Los conceptos deben formarse de acuerdo con los objetos. Se ve, piensa, cómo un objeto es consumido por el fuego; se observa cómo otro objeto reacciona ante el fuego, y se repite esta observación para muchos objetos. De este modo, se obtiene una idea general de la forma en que los objetos se comportan en relación con el fuego. El hecho de que en el espíritu humano haya tantos ídolos en lugar de ideas correctas sobre las cosas, se explica, según Bacon, porque las investigaciones no se han realizado de esta manera. Goethe dijo cosas notables sobre esta concepción baconiana: "Bacon se parece a un hombre que ve muy bien la irregularidad, la deficiencia, la fugacidad de un edificio antiguo y que sabe señalárselas a los habitantes. Les aconseja que lo abandonen, que descuiden el terreno, los materiales y todos los anexos, que busquen otro lugar y que construyan un nuevo edificio. Es un excelente orador y persuasor, golpea algunas paredes que se derrumban y los habitantes se ven obligados a evacuar parte de la casa. Señala un nuevo terreno; la gente empieza a nivelarlo, pero en todas partes es demasiado

estrecho. Muestra nuevos bocetos, pero no son claros, no invitan. Sobre todo, habla mucho de materiales nuevos y desconocidos, y el mundo se harta pronto de ellos. La multitud se expande en todas direcciones y pone en marcha una infinidad de cosas individuales, mientras que en casa nuevos planes, nuevas actividades, nuevos establecimientos ocupan a los ciudadanos y captan su atención". Goethe se expresa así en su historia de la teoría del color en el pasaje en el que habla de Bacon. En un pasaje siguiente, dice sobre Galilei: "Si por el método de la dispersión de la ciencia, la ciencia de la naturaleza parecía desmembrada para siempre, Galilei la devolvió inmediatamente a la unidad: la reintegró en el hombre, y demostró, ya en su primera juventud, que para el genio un caso vale por mil, mientras deducía de las lámparas oscilantes la teoría del péndulo y de la caída de los cuerpos. Todo en la ciencia depende de lo que llamamos una visión de conjunto, una percepción de lo que está en la base de los fenómenos. Y esta percepción es infinitamente fructífera. Goethe señala así con agudeza la característica baconiana. Bacon pretende encontrar para la ciencia un camino seguro, por el que espera que el hombre encuentre su verdadera relación con el mundo. El camino de Aristóteles, considera Bacon, ya no se adapta a nuestra época. Pero no sabe que, según las épocas, diferentes fuerzas anímicas actúan predominantemente en el hombre. Sólo ve una cosa: que él, Bacon, debe oponerse a Aristóteles. Y lo hace con pasión. Por eso Goethe escribe de él: "¿Cómo se le puede escuchar plácidamente mientras compara las obras de Platón y Aristóteles con ligeras tablas, que el río del tiempo ha arrastrado hasta nosotros en su oleada, precisamente porque no consistían en masas densas y duraderas?" Bacon no entiende que él mismo busca alcanzar lo que Aristóteles y Platón alcanzaron, y que debe utilizar otros medios para el mismo fin, porque los medios de la antigüedad no son adecuados para la época moderna. Señala un camino que parece fructífero para el estudio de la naturaleza externa, pero Goethe muestra, citando el caso de Galilei, que se necesita más en este campo que lo que requiere Bacane. El camino preconizado por Bacon resulta perfectamente infructuoso, si el alma busca no sólo un descubrimiento único, sino una concepción del mundo. ¿Cuál sería el resultado de la investigación de los fenómenos individuales y de la formación de ideas generales de acuerdo con ellos, si estas ideas generales no relampaguearan como un rayo desde las profundidades de la existencia hasta el alma, y se revelaran en su verdad? En la antigüedad el pensamiento se presentaba al alma como una percepción; este modo de presentación se ve

ensombrecido por la luz de la nueva conciencia del yo; lo que determina en el alma los pensamientos que han de crear una concepción del mundo debe ser una invención del alma misma. Y el alma debe buscar la posibilidad de dar valor a su propia invención, a su propia creación. Debe ser capaz de creer en su propia creación. Bacon no percibe todo esto, y para construir un nuevo sistema del mundo, señala el material a utilizar, es decir, los fenómenos naturales individuales. Pero al igual que no se puede construir una casa fijándose sólo en la forma de las piedras que se van a utilizar, tampoco se puede crear un sistema fructífero en un alma que se preocupe sólo de los fenómenos naturales individuales. A diferencia de Bacon de Verulamio, que se ocupaba de las piedras, Descartes y Spinoza se ocupan del plan de construcción. Descartes nació en 1596 y murió en 1650. Para él, es sobre todo importante identificar el punto de partida de sus esfuerzos para concebir el mundo. Cuestiona sin escrúpulos el mundo que le ofrece muchos problemas, en parte mediante la revelación religiosa, en parte mediante la observación de los sentidos. No considera que la revelación o los datos de los sentidos deban ser simplemente aceptados y reconocidos como verdaderos; no, se opone resueltamente al yo con su duda a toda revelación y a toda percepción. Este hecho es relevante para el nuevo esfuerzo hacia la creación de una nueva concepción del mundo. El alma del pensador no se deja impresionar por nada en el mando, sino que se opone a todo con la duda, que es la única que puede surgir en ella. Y ahora el alma se agarra en este acto: dudo, es decir, pienso. Por lo tanto, sea el mundo lo que sea, mi pensamiento dubitativo me muestra que lo soy. Así llega Descartes a su: Cogito ergo sum. Pienso, luego existo. El yo obtiene, a través de la lucha, el derecho a reconocer su propia existencia mediante la duda radical sobre el mundo entero. Todo el resto de la concepción cartesiana del mundo parte de esta raíz. En el "yo" ha buscado captar el ser. Lo que puede legitimar su existencia junto al yo puede contar como verdad. El yo encuentra, de forma innata en sí mismo, la idea de Dios. Esta idea se le aparece al yo tan verdadera, tan evidente, como el yo se le aparece a sí mismo. Pero es tan elevado, tan poderoso, que el yo no puede tenerlo por sí mismo: proviene de una realidad externa, a la que corresponde. Descartes no cree en la realidad del mundo exterior porque este mundo exterior le parezca real, sino porque el yo debe creer primero en sí mismo y luego en Dios. Dios no puede ser concebido de otra manera que no sea la verdad. Sería mentir por su parte si presentara el mundo exterior como carne real del hombre si no lo fuera. El

modo en que Descartes reconoce la realidad del yo sólo es posible mediante un pensamiento concentrado en el sentido más estricto en este yo, para encontrar un punto de apoyo para el conocimiento. Es decir, esta posibilidad sólo se da por una actividad interior, nunca por una percepción exterior. Cualquier percepción que nos llegue desde el exterior sólo nos proporciona cualidades espaciales. Así, Descartes admite dos sustancias en el mundo: una tiene como cualidad propia el espacio, la otra tiene como cualidad el pensamiento, y el alma humana está enraizada en él. Los animales, que, según Descartes, no pueden captarlos con una actividad interior basada en ellos mismos, son por tanto meros seres espaciales, autómatas, máquinas. El cuerpo humano también es una máquina. El alma está conectada a esta máquina. Cuando el cuerpo se vuelve inservible, ya sea por desgaste o por alguna otra causa, el alma lo abandona y continúa su vida en su propio elemento. Descartes vive ya en una época en la que se manifiesta un nuevo impulso en la concepción del mundo. El período que va desde el comienzo de la era cristiana hasta Escoto Erígena está dominado por una fuerza que penetra en la vida del pensamiento y se introduce como un poderoso impulso en la evolución del espíritu. El pensamiento despertado en Grecia es iluminado por esta fuerza. Se expresa en el proceso externo de la vida del alma humana, en los movimientos religiosos y en el hecho de que los pueblos jóvenes de Europa occidental y central acepten los resultados del pensamiento antiguo. Saturan este conocimiento con nuevos impulsos más elementales y así lo transforman. Vemos en tal proceso uno de los avances de la humanidad que se están realizando de tal manera que antiguas corrientes de evolución espiritual, que han agotado su fuerza vital pero no su fuerza espiritual, están siendo continuadas por fuerzas jóvenes, surgidas de la naturaleza de la humanidad. Podemos reconocer en estos fenómenos los principios esenciales de la evolución humana. Se basan en procesos de rejuvenecimiento de la vida espiritual. Las fuerzas espirituales adquiridas sólo pueden continuar su desarrollo cuando se trasplantan a las fuerzas humanas jóvenes y naturales. Los ocho primeros siglos de la era cristiana representan una progresión de la experiencia del pensamiento en el alma humana, como si en una profunda oscuridad nuevas fuerzas se prepararan para estallar y actuar como formadoras de la evolución de la visión del mundo. En Descartes, estas fuerzas ya se revelan como activas en alto grado. En la época comprendida entre Escoto Erígena y alrededor del siglo X-X, este pensamiento se abre paso con una fuerza que aún no había expresado

abiertamente en la época anterior. Pero se presenta bajo un aspecto completamente diferente al de la época griega. Los pensadores griegos lo habían experimentado como percepción; desde el siglo VIII hasta el X, se desprende de las profundidades del alma; el hombre siente que el pensamiento nace en él. Con los pensadores griegos se sigue produciendo una relación entre el pensamiento y los fenómenos naturales de forma inmediata. En la época a la que nos referimos, el pensamiento se presenta como el fruto de la autoconciencia. El pensador siente la obligación de legitimar el pensamiento. Los nominalistas y los realistas son de esta opinión, al igual que Tomás de Aquino, que ancla firmemente la experiencia del pensamiento en la revelación religiosa. Los siglos X-XX y X-XX presentaron a las almas un nuevo impulso. Poco a poco se elabora, poco a poco se gana el derecho de ciudadanía. Se produce una transformación en la organización del alma humana. En el ámbito de las cosmovisiones, esta transformación aparece en el hecho de que el pensamiento ya no se percibe como percepción, sino como resultado de la autoconciencia. Podemos ver esta transformación de la organización del alma en todos los campos de la evolución humana. Se expresa en el renacimiento del arte, la ciencia y la vida europea, así como en los movimientos religiosos de la Reforma. Se puede encontrar, si se examina el arte de Dante y Shakespeare a la luz de los sustratos de dicho arte dentro de la evolución del alma humana. Sólo podemos insinuar esto, ya que nuestras disertaciones sólo pretenden tratar la evolución de los sistemas del mundo creados por el pensamiento. Otro síntoma de la transformación de la organización del alma humana es la aparición de la representación moderna de las ciencias naturales. Compara la concepción de la naturaleza, tal y como la plasmaron Copérnico, Galilei y Keppler, con los sistemas anteriores. A esta representación dada por las ciencias naturales corresponden las disposiciones del alma humana en los albores de la nueva época, en el siglo XVI. La naturaleza se considera ahora de tal manera que la observación de los sentidos se convierte en el único testigo admisible. Bacon y Galilei son los dos individuos en los que se manifiesta abiertamente esta tendencia. La imagen de la naturaleza ya no debe pintarse de tal manera que en ella el pensamiento aparezca como el poder revelado por la naturaleza. De esta imagen desaparece gradualmente lo que se consideraba sólo como resultado de la autoconciencia. Así, las creaciones de la autoconciencia y la observación de la naturaleza son cada vez más opuestas, separadas por un abismo. Con Descartes se manifiesta la

transformación de la organización anímica, que distingue la imagen de la naturaleza y las creaciones de la autoconciencia. A partir del siglo X, aparece un nuevo carácter en la concepción del mundo. Mientras que en los siglos anteriores el pensamiento, como producto de la autoconciencia, extraía su justificación de la imagen del mundo, en el siglo X-X se revela de forma clara y evidente, basándose en sí mismo, en la autoconciencia. Antes, todavía podía ver en la imagen de la naturaleza un soporte para su propia justificación. Ahora estaba obligado a sacar su legitimidad de su propia fuerza. Los pensadores de la época siguiente consideran que en la actividad misma del pensamiento hay que buscar lo que da a esta actividad el derecho a crear una imagen del mundo. Podemos reconocer la importancia de esta transformación de la vida anímica cuando examinamos las declaraciones de filósofos naturales como Cardano (1501-1576) y Bernardino Telesio (1508-1588) sobre los fenómenos naturales. En ellos, la imagen de la naturaleza, que ya había perdido su vigor antes de la representación científica de Copérnico, Galilei y otros científicos, sigue funcionando. Para Cardano, algo opera en los fenómenos de la naturaleza que representa de forma anímica-humana, como hubiera sido posible para los pensadores griegos. Telesio habla de las fuerzas formadoras de la naturaleza, según una imagen tomada de las fuerzas formadoras del hombre. Ya debe decir Galilei que la sensación de calor que experimenta el hombre no se encuentra en la naturaleza, al igual que el cosquilleo que siente el hombre al tocar la planta de sus pies con la pluma de un pájaro. Telesio puede seguir diciendo que el calor y el frío son los principales agentes de los fenómenos naturales. Galilei debe afirmar ya que el hombre no conoce el calor más que como experiencia interna; sólo lo que no tiene que ver con esta experiencia interna puede ser concebido a imagen de la naturaleza. Sólo las representaciones matemáticas y mecánicas pueden constituir la imagen de la naturaleza. Una personalidad como Leonardo da Vinci (1452-1519), tan agudo como pensador y tan grande como artista, da vida a esta lucha por descubrir las nuevas leyes de la imagen de la naturaleza. Estos espíritus sintieron la necesidad de encontrar un camino en la naturaleza que aún no estaba abierto al pensamiento griego y sus supervivencias medievales. Para penetrar en la naturaleza, el hombre debe dejar de lado sus experiencias interiores: debe retratar la naturaleza sólo en representaciones que no contengan nada de lo que experimenta en sí mismo como acciones de la naturaleza. Así, el alma humana se separa de la naturaleza; se coloca sobre sí misma. Mientras se pueda pensar que en la

naturaleza fluye algo que también es sentido directamente por el hombre, uno puede sentirse autorizado, sin vacilar, a dejar que el pensamiento hable de los fenómenos naturales. La imagen moderna de la naturaleza obliga a la autoconciencia humana a sentirse, junto con el pensamiento, fuera de la naturaleza, y a dar al pensamiento un valor, que adquiere por su propio poder. Desde el comienzo de la era cristiana hasta Escoto Erígena, la forma de la experiencia del pensamiento está determinada por la presuposición de un mundo espiritual, el de la revelación religiosa; desde el siglo VIII hasta el siglo VI, la experiencia del pensamiento se libera de las profundidades de la autoconciencia y permite que la de la revelación subsista junto a su fuerza germinativa. A partir del siglo XVI, es la imagen de la naturaleza la que repele la experiencia del pensamiento desde sí misma. La autoconciencia busca ahora extraer de sus propias fuerzas lo que, con la ayuda del pensamiento, puede constituir una concepción del mundo. Descartes se encontró con esta tarea. Todos los pensadores de la nueva época se encontraron con ella. Benedicto Spinoza (1632-1677) se preguntó cómo debía concebirse el punto de partida desde el que avanzar hacia la creación de una verdadera imagen del mundo. Este punto de partida se basa en este sentimiento: si innumerables pensamientos se presentan como verdaderos para mi alma, elegiré como fundamento de una concepción del mundo aquel cuyas cualidades debo determinar primero. Spinoza piensa que sólo se debe partir de aquello que no necesita, para existir, de otra esencia. A esta esencia le da el nombre de sustancia. Y descubre que sólo puede haber una sustancia así, y que ésta es Dios. Si examinamos el modo en que Spinoza llega a este principio de su filosofía, vemos que toma prestado su método de las matemáticas. Al igual que el matemático parte de verdades generales que el yo humano se forma libremente, Spinoza exige que la concepción del mundo derive de tales representaciones libres. La sustancia única es lo que debo pensar de ella. Concebido así, no sufre al lado una cosa que se le parezca. Si no fuera todo, necesitaría otra esencia para existir. Por lo tanto, todo lo demás no es más que un atributo de la sustancia, como dice Spinoza. El hombre puede reconocer dos de estos atributos. Percibe uno de ellos cuando observa el universo; el otro, cuando se vuelve hacia sí mismo. El primer atributo es la espacialidad, el segundo el pensamiento. En su ser, el hombre lleva los dos atributos: la espacialidad en su cuerpo; el pensamiento en su alma. Pero él, con ambos atributos, es un ser en la única sustancia. Cuando piensa, piensa la sustancia divina; cuando actúa, actúa la sustancia divina.

Spinoza reivindica la existencia del yo humano, anclando este yo en la sustancia divina y universal que lo envuelve todo. El hombre piensa y actúa desde sí mismo tan poco como la piedra en movimiento; en todo está la única sustancia. Se puede hablar de libertad condicional para el hombre cuando no se ve a sí mismo como un ser individual e independiente, sino que sabe que es uno con la sustancia única. La concepción spinoziana del mundo, en su desarrollo lógico, conduce a la personalidad a esta conciencia: tengo un concepto correcto de mí mismo cuando ya no me considero, sino que me siento, en mi experiencia íntima, unido al Todo divino. Según Spinoza, esta conciencia incita a toda la personalidad humana al bien, es decir, a la acción penetrada por lo divino. Esto surge, de manera evidente, del hombre para quien la concepción genuina del mundo es la verdad plena. Por eso Spinoza llama Ética al escrito en el que expone su sistema del mundo. Para él, la ética, es decir, la conducta moral, es, en el sentido más elevado, un resultado de la conciencia del hombre de habitar en la sustancia única. Casi podríamos decir que la vida privada de Spinoza, el hombre que primero fue perseguido por los fanáticos y luego, tras renunciar voluntariamente a su fortuna, vivió en la pobreza, ganándose el pan con el trabajo manual, fue, en el más raro de los casos, la manifestación externa de su alma de filósofo, que sabía que vivía en el Todo divino y que veía toda experiencia anímica, y toda experiencia de vida, como iluminada por esta conciencia. Spinoza construye con su pensamiento una visión del mundo. Los pensamientos deben ser tales que saquen de la autoconciencia la justificación para la construcción de esta visión. De ahí debe surgir la certeza. Lo que la conciencia puede pensar, ya que piensa ideas matemáticas que se sostienen por sí mismas, puede constituir una imagen del mundo que corresponde en verdad a lo que existe detrás de los fenómenos naturales. En un sentido completamente distinto al de Spinoza, Goffredo Wilhelm von Leibniz (1646-1716) busca la justificación de la conciencia del yo en el ser del mundo. Su punto de partida se asemeja al de Giordano Bruno al concebir el yo o el alma como una mónada. Leibniz encuentra la autoconciencia en el alma, es decir, encuentra el alma conociéndose a sí misma, la revelación del yo. No puede haber nada en el alma que piense y sienta excepto el alma misma. ¿Cómo podría el alma saber algo de sí misma si el conocedor fuera otro? Pero no puede ser más que una simple esencia no compuesta. Si hubiera partes en ella, podrían y deberían conocerse entre sí; pero el alma se conoce sólo como una. El alma es una simple esencia, cerrada en sí misma,

que se representa a sí misma, una mónada. Ningún elemento externo puede penetrar en esta mónada. Sólo ella puede operar dentro de sí misma. Todas sus experiencias, sus representaciones, todo lo que siente, resulta de su propia actividad. No podría percibir otra actividad ajena en sí misma sino resistiendo a esta actividad, es decir, se percibiría a sí misma en su resistencia. Ningún elemento externo puede penetrar en esta mónada. Leibniz lo expresa diciendo que la mónada no tiene ventanas. Todos los seres reales son mónadas según el significado dado al término por Leibniz. Y en realidad sólo hay mónadas: sólo que las diferentes mónadas tienen una vida interior de diferente intensidad. Hay mónadas con una vida interior enteramente adormecida; otras que parecen estar soñando; también están las mónadas humanas despiertas; hasta la vida interior maximizada de las mónadas divinas primordiales. Si el hombre no ve las mónadas con sus sentidos, es porque las mónadas son escoltadas por el hombre como algo parecido a una niebla, que en realidad no es niebla, sino un enjambre de mosquitos. Lo que perciben los sentidos humanos es como la imagen de una niebla que formarían las mónadas colocadas una al lado de la otra. Así, para Leibniz, el mundo es en realidad una suma de mónadas, que no actúan las unas sobre las otras, sino que son en realidad seres que viven cada uno por su cuenta, independientes y autoconscientes, en definitiva muchos "yoes". Si una sola mónada refleja, en su vida interna, la vida universal, esto no resulta del hecho de que las mónadas individuales actúen unas sobre otras, sino del hecho de que, en el caso dado, una mónada vive en su interior lo que otra mónada vive, independientemente de ella. Las vidas internas de las mónadas concuerdan entre sí, al igual que los distintos relojes dan la misma hora, aunque uno no actúe sobre el otro. Así como los relojes concuerdan, porque al principio han sido puestos en concordancia, así las mónadas están puestas según una armonía predeterminada por la primera mónada divina. Tal es la visión del mundo a la que Leibniz es inducido, porque debe despertar una imagen en la que el ser anímico autoconsciente, el yo, pueda afirmarse como realidad. Se trata de una imagen completamente moldeada por el yo. Y según la opinión de Leibniz, la cosa no podía ser diferente. Con Leibniz, el esfuerzo por concebir el mundo llega a un punto en el que, para descubrir la verdad, el espíritu ya no acepta como verdaderos los datos del mundo exterior. Para Leibniz, la vida sensible del hombre está tan determinada que la mónada anímica está vinculada a otras mónadas dotadas de una autoconciencia más oscura, soñadora y dormida. El cuerpo es un agregado

de tales mónadas, a las que se une una mónada anímica, la única que está despierta. En la muerte, esta mónada central se desprende de las demás y sigue existiendo por sí misma. Si la visión del mundo esbozada por Leibniz está enteramente modelada por la energía interior del alma autoconsciente, el sistema de su contemporáneo John Locke (1632-1704) se basa enteramente en la creencia de que tal construcción no puede ser hecha por el alma. Locke reconoce como elementos válidos de una concepción del mundo, sólo lo que puede ser observado (experimentado) y lo que puede, a partir de la observación, ser pensado de las cosas observadas. Para él, el alma no es un ser en el que tienen lugar múltiples procesos, sino una tabula rasa en la que el mundo exterior graba impresiones. Así, según Locke, la autoconciencia humana resulta de la experiencia: el yo no es el origen de este conocimiento. Si un objeto del mundo exterior causa una impresión en el hombre, debemos decir que en realidad los objetos sólo poseen espacialidad, forma y movimiento; a través de su contacto con los sentidos nacen los sonidos, el color, los olores, el calor, etc. Lo que surge así de los sentidos sólo existe mientras los sentidos están en contacto con el objeto. Fuera de la percepción, sólo encontramos sustancias de diferentes formas y en diferentes etapas de movimiento. Locke se siente obligado a admitir que, a excepción de la forma y el movimiento externos, lo que los sentidos nos transmiten no tiene nada que ver con los objetos en sí. Determinó así el comienzo de una concepción del mundo, que no quiere considerar como pertenecientes al mundo mismo las impresiones del mundo exterior que el hombre experimenta al conocer. Con Locke, se ofrece un espectáculo extraordinario al alma observadora. El hombre debe conocer sólo por el hecho de que percibe y piensa en lo que ha percibido; pero lo que percibe no tiene casi nada que ver con las cualidades reales del mundo. Leibniz rehúye lo que el mundo le revela, y forma desde el fondo de su alma una imagen del mundo. Locke sólo acepta una imagen del mundo creada por la cooperación del mundo y el alma, pero dicha cooperación no nos da una imagen del mundo. Como Locke no puede, al igual que Leibniz, ver en el propio yo el soporte de su concepción del mundo, llega a representaciones que no parecen adecuadas para legitimar tal concepción, ya que no pueden considerar la posesión del yo humano como parte de la interioridad del mundo. Una concepción del mundo como la de Locke no tiene ya ninguna relación con ningún mundo en el que pueda injertarse el yo, el alma autoconsciente, porque prejuiciosamente no quiere saber de otras formas de investigar el mundo a fondo, que no sean las que se

pierden en la oscuridad de los sentidos. Para Locke, la evolución de la concepción del mundo asume una forma en la que el alma autoconsciente lucha por su propia existencia en la imagen del mundo, pero es derrotada en este conflicto, porque no cree que pueda adquirir otra experiencia que la que le da el contacto con el mundo externo tal como lo presenta la naturaleza. Debe renunciar a todo conocimiento que, al margen de este contacto, pueda pertenecer a su esencia. Inspirado por Locke, George Berkeley (1684-1753) llega a la conclusión contraria. Berkeley juzga que las impresiones que los objetos y fenómenos del mundo parecen despertar en el alma humana, están en verdad en esta misma alma. Veo el color "rojo", debo hacer que este "rojo" exista en mí. Siento el "calor", el "calor" está en mí. Lo mismo ocurre con todo lo que recibo en apariencia del exterior. A excepción de lo que produzco en mí mismo, no sé nada de las cosas externas. Hablar de cosas que se supone que son materiales no tiene sentido. Sólo conozco lo que se presenta a mi espíritu como espiritual. Eso que, por ejemplo, llamo rosa, es algo totalmente espiritual, y precisamente una representación experimentada por mi espíritu. Así, piensa Berkeley, nunca se puede percibir nada que no sea espiritual. Y cuando veo que algo se produce en mí desde fuera, es algo que sólo puede ser causado por entidades espirituales. Porque los cuerpos no pueden producir algo espiritual. Y mis percepciones son ante todo espirituales. Por lo tanto, en el mundo sólo hay espíritus que trabajan entre sí. Esta es la concepción de Berkeley. Transforma las representaciones de Locke en su contrario; concibe como realidad espiritual todo lo que Locke considera como un conjunto de impresiones determinadas por las cosas materiales, y así esta concepción cree reconocerse con autoconciencia en un mundo espiritual, de forma inmediata. Los conceptos de Locke han llevado a otros pensadores a otros resultados. Un ejemplo es Condillac (17151780). Al igual que Locke, piensa que todo conocimiento del mundo debe y puede basarse únicamente en la observación por los sentidos y en el pensamiento. Pero acepta todas las consecuencias extremas de esta idea: el pensamiento no tiene una realidad autónoma en sí mismo, es sólo una percepción sensorial externa refinada y transformada. Una visión del mundo, para corresponder a la verdad, debe admitir sólo las percepciones transmitidas por los sentidos. Su explicación es sugerente: tomemos un cuerpo humano en el que la vida anímica no se despierta en absoluto, e imaginemos que los sentidos se despiertan uno tras otro. ¿Qué más encontraríamos en el cuerpo hecho sensible, comparado con el cuerpo que aún no había percibido nada?

Es un cuerpo en el que el mundo exterior ha causado impresiones. Y estas impresiones por sí solas han provocado lo que cree que es un "yo". Tal concepción del mundo es incapaz de captar el "yo", el "alma" autoconsciente, y no puede esbozar ninguna visión del mundo en la que el "yo" pueda encontrar un lugar. Es una concepción del mundo que pretende acabar con el alma autoconsciente eliminándola. Carlo Bonnet (1720-1793), Claudius Hadrian Helvetius (1715-1771), Julian de la Mettrie (1709-1751) y Holbach siguieron los mismos pasos con su Sistema de la Naturaleza que apareció en 1770. En esta obra todo elemento espiritual está ausente del mundo. En ella sólo actúan la materia y sus fuerzas, por lo que Holbach se dirige a esta visión que ya no tiene nada de espiritual: "¡Oh, Naturaleza, dominadora de todos los seres, y vosotras sus hijas, la virtud, la razón y la verdad, sed para siempre nuestra única divinidad!" En el escrito de De la Mettrie -El hombre, una máquina- aparece una concepción del mundo tan dominada por la noción de naturaleza que sólo cuenta esta última. Lo que surge en la autoconciencia debe compararse con la imagen reflejada en relación con el espejo: siendo el organismo corporal el espejo, la autoconciencia es la imagen. La imagen, por tanto, no tiene un significado en sí misma una vez que se retira el espejo. Leemos en el libro El hombre, una máquina de este tipo: "Si todas las cualidades del alma dependen de la organización particular del cerebro y de todo el cuerpo tan estrechamente que están visiblemente representadas por esta organización misma, entonces tenemos una máquina superior.... El alma es, pues, una expresión vacía de sentido, de la que no tenemos representación, y que una cabeza bien hecha no utilizará más que para designar la parte que piensa en nosotros. Si admitimos el principio más simple del movimiento, los cuerpos dotados de alma tienen todo lo que necesitan para moverse, para experimentar sensaciones, para arrepentirse, en fin, para encontrar su camino, ya sea en el dominio físico o en el dominio moral que depende de él.... Si lo que piensa en mi cerebro no es una parte de este órgano, y en consecuencia de todo mi organismo, ¿por qué se me calienta la sangre cuando, tumbado plácidamente en mi cama, hago planes para mi trabajo o persigo una serie de pensamientos abstractos?" Al círculo en el que actuaban tales espíritus -Diderot, Cabanis y otros también pertenecen a él- Voltaire (1694-1778) llevó las doctrinas de Locke. El propio Voltaire nunca llegó a las consecuencias extremas admitidas por los filósofos antes mencionados. Pero se saturó de las ideas de Locke y encontramos algunos indicios notables de ello en sus brillantes y

deslumbrantes escritos. Él mismo no pudo convertirse en un materialista en el sentido de los filósofos mencionados anteriormente. Tenía un horizonte mental demasiado amplio para negar el espíritu. Despertó la sed de los problemas planteados por la concepción del mundo en los círculos más amplios, porque escribió de tal manera que vinculó estos problemas con el interés de estos círculos. En un estudio que tratara de las cosmovisiones como cuestiones de actualidad, habría mucho que decir sobre Voltaire. Pero este no es nuestro propósito actual en este ensayo. Sólo examinaremos los problemas más elevados de la concepción del mundo en el sentido más estricto; por lo tanto, no tenemos nada más que decir sobre Voltaire y el oponente de la Ilustración, Rousseau. Si Locke se pierde en la oscuridad de los sentidos, David Hume (1711-1776) se pierde en las profundidades del alma autoconsciente, cuyas experiencias no le parecen dominadas por las fuerzas del orden universal, sino por el poder del hábito humano. ¿Por qué el hombre dice que un fenómeno natural es una causa y que otro es un efecto? Hume se hace esta pregunta. El hombre ve cómo el sol ilumina una piedra; percibe que la piedra se ha calentado. A menudo ve que estos dos fenómenos se suceden. Por lo tanto, se acostumbra a considerarlos como conectados, y considera el rayo de sol como la causa, el calentamiento de la piedra como el efecto. El hábito del pensamiento conecta las percepciones, pero no hay nada fuera de nosotros, en un mundo real, que se revele en tal correlación. El hombre ve que un movimiento de su cuerpo sigue a un pensamiento de su alma; está acostumbrado a pensar que el pensamiento es la causa y el movimiento el efecto. Nada más que hábitos de pensamiento", piensa Hume, "subyace a las afirmaciones humanas sobre los fenómenos del mundo". Mediante los hábitos de pensamiento, el alma autoconsciente puede trazar pautas para su vida, pero en sus hábitos no encuentra material para crear una visión del mundo que pueda tener algún significado para el ser fuera del alma. Así, según Hume, todas las representaciones que el hombre se forma para sí mismo por medio de sus sentidos y su razón tienen un contenido que es aceptado por la fe, pero que nunca puede convertirse en conocimiento verdadero. No puede haber ciencia, sólo fe, sobre el destino del alma humana autoconsciente, sobre su relación con un mundo distinto del mundo sensible. La cosmovisión creada por Leibniz fue reelaborada de forma amplia y completa por Christian Wolff (nacido en 1679 en Breslau, profesor en Halle). Wolff sostiene que se puede fundar una ciencia que, mediante el pensamiento puro, reconozca lo que es posible, lo que se llama a la

existencia porque aparece sin contradicción con el pensamiento y puede así demostrarse. Siguiendo este camino, Wolff establece una ciencia del mundo, del alma y de Dios. Esta visión del mundo se basa en la suposición de que el alma humana autoconsciente puede formar pensamientos dentro de sí misma que también tienen valor para lo que está completamente fuera de ella. Aquí radica el enigma que Kant vería surgir más tarde: ¿cómo es posible que el conocimiento producido por el alma sea válido para las esencias universales que viven fuera del alma?

A partir del siglo X-IV o X-VI, se manifiesta en la concepción del mundo un esfuerzo por situar el alma autoconsciente sobre sí misma de manera que se sienta capacitada para formarse representaciones válidas de los enigmas del mundo. En el ambiente que dominó la segunda mitad del siglo XVIII, Lessing (1729-1781) percibió este esfuerzo como el impulso más profundo del deseo humano. Cuando escuchamos sus palabras, vemos junto a él a muchas otras personalidades que en esta ansiosa búsqueda revelan el carácter fundamental de esta época. Lessing pretende transmutar las verdades dadas por la revelación religiosa en verdades racionales. Su objetivo puede reconocerse claramente en las diversas expresiones y perspectivas que adopta su pensamiento. Lessing, con su "yo" consciente, se siente parte de una época en la evolución de la humanidad, que, a través del poder de la autoconciencia, debe conquistar lo que antes le llegó desde fuera a través de la revelación. La historia que la precede se convierte, para Lessing, en un proceso que prepara el momento en que la autoconciencia del hombre descansa sobre sí misma. Así, la historia es para él "la educación del género humano". Estas mismas palabras son el título de una obra que marca el apogeo de su pensamiento y en la que no quiere limitar la existencia del alma a una sola vida en la tierra, sino que la hace vivir repetidas existencias terrenales. El alma pasa por los diferentes períodos de la evolución humana, pero a intervalos; en cada período toma lo que puede tomar, y se reencarna de nuevo en un período posterior, para continuar su desarrollo. Lleva consigo de una época a otra los frutos de esa época, y así el alma es "educada" por la historia. En la concepción de Lessing, el yo se eleva por encima de la vida individual; tiene sus raíces en un mundo espiritualmente activo que está más allá del mundo de los sentidos. Lessing se sitúa así en el terreno de una concepción del mundo que pretende que el yo autoconsciente se dé cuenta, por su propia naturaleza, de que lo que actúa en él no se

expresa sólo en la vida individual y sensible. De manera diferente, aunque movido por el mismo impulso, Herder (1744-1803) trató de llegar a una visión del mundo. Dirige su mirada a todo el universo físico y espiritual. Busca de alguna manera el plano de este universo. El movimiento concertado y la armonía de los fenómenos naturales, el brote y el florecimiento del lenguaje y la poesía, el progreso de la evolución histórica, todo esto Herder lo deja actuar en su mente, lo penetra con conceptos a menudo ingeniosos, para lograr un propósito. En todo el mundo exterior -podemos decir que Herder ve este objetivo- algo intenta llegar a existir, y este algo se manifiesta en el alma autoconsciente. Esta alma autoconsciente descubre, mientras se siente sostenida por el universo, sólo el camino que sus propias fuerzas han seguido antes de haber alcanzado la autoconciencia. El alma, según la concepción de Herder, puede sentirse enraizada en el universo, porque reconoce en toda la estructura natural y espiritual del universo un proceso que conduce a ella misma, al igual que la infancia en la vida individual conduce a la edad adulta. Es una visión amplia de esta concepción del mundo la que nos presenta Herder en su Idee per una filosofia della storia dell'umanità. Se trata de un intento de pensar la imagen de la naturaleza en tal concordancia con la del espíritu, que hay en esta imagen de la naturaleza también un lugar para el alma humana autoconsciente. No se puede pasar por alto el hecho de que la concepción del mundo de Herder muestra un esfuerzo por ajustarse a las recientes representaciones científicas y a las exigencias del alma autoconsciente. Herder se enfrentó a las exigencias de la concepción moderna del mundo, como Aristóteles a las de la concepción griega. El modo diferente en que ambos pensadores trataron la visión de la naturaleza que les dio su época da a sus respectivas visiones un colorido característico. La actitud adoptada por Herder hacia Spinoza, en contraste con la de muchos de sus contemporáneos, ilumina también su posición en la evolución del concepto del mundo. Vemos la importancia de su actitud si la comparamos con la de Frederick Henry Jacobi (17431819). Jacobi encuentra en la imagen del mundo de Spinoza lo que la razón humana debe alcanzar, cuando sigue los caminos marcados por sus propias fuerzas. Esta concepción del mundo agota todo lo que el hombre puede saber sobre el mundo. Pero esta ciencia no puede pronunciarse sobre la naturaleza del alma, sobre el principio divino del mundo, sobre la relación del alma con éste. En estos campos el hombre sólo puede penetrar abandonándose a ese conocimiento dado por la fe que se

apoya en ciertas capacidades del alma. Según Jacobi, el conocimiento debe ser necesariamente ateo. Su construcción del pensamiento puede comprender un sistema rígido de leyes. Así, para Jacobi, el spinozismo se convierte en el único modo posible de representación científica; pero, al mismo tiempo, es la prueba de que este modo de representación no puede encontrar una conexión con el mundo espiritual. En 1787, Herder defiende a Spinoza contra la acusación de ateísmo. Puede hacerlo. Ni siquiera tiene miedo de sentir, de manera similar a la de Spinoza, que el hombre vive en la esencia divina primordial. Sólo Herder expresa este vivir en términos diferentes a los de Spinoza. Spinoza realiza una construcción pura de pensamientos; Herder, en cambio, intenta conquistar su concepción del mundo no sólo mediante el pensamiento, sino mediante la plenitud de la vida anímica humana. Para él, no existe un contraste irreconciliable entre la ciencia y la fe cuando el alma se da cuenta del modo en que se experimenta a sí misma. Hablaremos en el sentido de Herder si expresamos la experiencia del alma de la siguiente manera: cuando la fe recuerda su base profunda en el alma, llega a representaciones que no son más inciertas que las que da el mero pensamiento. Herder acepta todo lo que el alma puede encontrar en sí misma, en su forma más pura, como una fuerza capaz de darnos una imagen del mundo. Así, su representación del principio divino del mundo es más rica, más satisfactoria que la de Spinoza, pero supone que el alma humana se enfrenta a este principio del mundo en una relación que Spinoza considera un mero resultado del pensamiento. Veremos los más diversos hilos de la evolución moderna de la concepción del mundo como unidos en un nudo, si consideramos la influencia del pensamiento de Spinoza, en los años 1780-1790, en esta evolución. En 1785, Jacobi publicó su Tratado sobre Spinoza. Se refiere a un diálogo que mantuvo con Lessing antes de su muerte. En el diálogo, Lessing habría confesado que él también se adhirió al spinozismo. Para Jacobi, esto demuestra el ateísmo de Lessing. Si aceptamos el "Diálogo Collo Jacobi" como una revelación del pensamiento interior de Lessing, debemos considerarlo como una personalidad que reconoce que el hombre sólo llega a una concepción del mundo adecuada a su propia esencia cuando toma como soporte de su concepción la firme certeza que el alma da al pensamiento que vive por su propia fuerza. Con tal idea, Lessing se nos presenta como un heraldo de los impulsos que crearían las cosmovisiones del siglo X. El hecho de que haya expresado esta idea poco antes de su muerte, y que no sea muy evidente en sus escritos, nos muestra lo gravoso

que es, incluso para los espíritus más libres, estar en conflicto con los enigmas que la era moderna ha impuesto a la evolución de las cosmovisiones. - Una concepción del mundo debe expresarse también en el pensamiento. Pero la fuerza convincente del pensamiento, que en el platonismo había alcanzado su apogeo y en el aristotelismo su expansión natural, estaba ahora ausente de los impulsos anímicos del hombre. Sólo el alma audaz de Spinoza había sido capaz de sacar de la representación matemática la fuerza para elevar el pensamiento a una concepción del mundo que debía investigar incluso el principio de este mundo. Los pensadores del siglo XVIII aún no eran capaces de sentir, en la autoconciencia, el impulso vital del pensamiento, de experimentarlo de tal manera que, a través de él, el hombre se sienta firmemente inserto en un mundo espiritualmente real. Lessing se encuentra entre ellos como un profeta, con su percepción del poder del ego autoconsciente, tal que admite que el alma pasa por repetidas existencias terrenales. Lo que inconscientemente sentía que pesaba como una pesadilla sobre los problemas inherentes a una concepción del mundo era el hecho de que el pensamiento ya no se presentaba al hombre como se había presentado a Platón, con su propia fuerza, con un contenido denso y como esencia activa del mundo. Se consideró que el pensamiento surgía de las profundidades de la autoconciencia, y se sintió la necesidad de darle una fuerza de apoyo, nacida de algún poder. Esta fuerza se buscaba en las verdades de la fe o en las profundidades del sentimiento, que se creían más fuertes que el pensamiento aburrido, considerado como una abstracción. Esta es la experiencia que muchas almas tienen, una y otra vez, del pensamiento, considerándolo como mero contenido del alma, y no sacando de él la fuerza suficiente para demostrar que el hombre tiene derecho a sentir su naturaleza inherente al principio espiritual del mundo. A estas almas les llama la atención la fuerza lógica del pensamiento: la reconocen como una fuerza que debe crear una visión científica del mundo, pero quieren una fuerza más poderosa y más eficaz para captar una concepción del mundo que pueda abarcar el conocimiento más elevado. Tales almas carecen de la audacia del alma spinoziana que capta el pensamiento en la fuente de la creación y se siente unida por el pensamiento al principio universal. De tal disposición del alma se desprende que el hombre suele tener poco en cuenta el pensamiento en la construcción de su visión del mundo, y siente su autoconciencia más firmemente fundada en la oscuridad de las fuerzas del sentimiento. Hay

personalidades para las que una opinión tiene tanto menos valor en su relación con los problemas del mundo, cuanto más quiere pasar de la oscuridad del sentimiento a la luz del pensamiento. Encontramos en G. F. Hamann (m. 1788) tal actitud del alma. Como muchas personalidades de este tipo, era un gran estimulador. Cuando un espíritu es tan genial como el suyo, las ideas que extrae de un sentimiento profundo y oscuro actúan con más energía sobre otros hombres de lo que pueden hacerlo los conceptos racionales. Hamann pronuncia sentencias como de oráculo sobre las cuestiones que preocupaban a la vida intelectual de su época. Al igual que otros espíritus, ejerció una influencia inspiradora en Herder. - En sus frases oraculares se refleja un sentimiento místico con algunos matices de pietismo. En ellos aparece caóticamente la ansiosa búsqueda de la época de una fuerza anímica autoconsciente que pueda ser el soporte de todas las representaciones que el hombre quiera hacerse del mundo y de la vida. En este período, las mentes sentían que debían descender a las profundidades del alma, para encontrar allí el punto de conexión del alma con el principio universal y eterno, y que debían, desde el conocimiento de esta relación -es decir, desde la fuente de la autoconciencia- esbozar una visión del mundo. Pero hay una gran distancia entre lo que el hombre puede captar con sus poderes del espíritu y esta raíz interna de la autoconciencia. Las mentes trabajadoras no logran lo que oscuramente sienten que es su tarea. Dan vueltas a lo que es el problema universal, pero no lo abordan. Tal es la impresión que siente más de una mente ante los problemas de la concepción del mundo cuando, hacia finales del siglo XVIII, Spinoza comienza a influir en la filosofía. Las ideas de Locke y Leibniz, éstas también en la forma debilitada que les da Wolff, penetran en el cerebro. Junto al deseo de conceptos claros, existe también un cierto temor a ellos, de modo que para completar la visión del mundo siempre se recurre a conceptos extraídos de un sentimiento profundo. Tal estado de ánimo puede verse en Mendelssohn, amigo de Lessing, que se sintió muy afligido por la publicación del diálogo con Jacobi. No quería admitir que este diálogo hubiera tenido el sentido que pretendía Jacobi. Mendelssohn pensaba que su amigo habría reconocido en este caso como verdadera una visión del mundo que pretendía penetrar con el mero pensamiento hasta la raíz del mundo espiritual.

Pero, con ese método, no se alcanza un concepto de la vida de esta raíz. Es necesario acercarse al espíritu universal de otra manera si se quiere sentirlo,

en el alma, como una entidad llena de vida. Lessing debe haber procedido de esta manera. Sólo pudo confesar "un spinozismo purificado", un spinozismo que iba más allá del mero pensamiento, porque alcanzaba el principio divino de la existencia. Mendelssohn evitó concebir la conexión con este principio tal y como el spinozismo lo hizo posible. Herder, en cambio, no tenía por qué molestarse por ello, ya que coloreó los conceptos dominantes del sistema de Spinoza con las ricas representaciones que le otorgaba la contemplación de la imagen de la naturaleza y del espíritu. No podía contentarse con los conceptos de Spinoza. Tal y como los había formulado el pensador, eran para Herder demasiado grises y pálidos. Observó lo que ocurre en la naturaleza y en la historia y situó al ser humano dentro de su observación. Y lo que se reveló a su alma de este modo fue una relación del ser humano con el principio divino del mundo y con el mundo mismo, por lo que se sintió de acuerdo con el entendimiento de Spinoza. Herder estaba convencido de que, de la observación de la naturaleza y de la evolución histórica, resulta necesariamente una visión del mundo que da al hombre una impresión satisfactoria de su lugar en el universo. Spinoza pensó que sólo podía llegar a esa cosmovisión en la esfera luminosa del pensamiento, elaborada según el modelo de las matemáticas. Si se compara a Herder con Spinoza, si se piensa en las disposiciones del uno, en el entendimiento del otro, hay que reconocer que en la evolución de la concepción moderna del mundo actúa un impulso que se esconde detrás de las imágenes de esta concepción. Es el esfuerzo hacia una experiencia en el alma que vincula la conciencia con el conjunto de los procesos cósmicos. Se intenta delinear una representación del mundo en la que éste aparezca de tal manera que el hombre pueda reconocerse en él como debe reconocerse cuando la voz íntima de su alma autoconsciente le habla. - Spinoza pretende satisfacer la necesidad de tal experiencia dejando que la fuerza del pensamiento exprese su certeza. Leibniz estudia el alma y quiere representar el mundo tal y como debe ser representado si el alma, representada de forma justa, ha de sentir el lugar que le corresponde en la imagen del mundo. Herder observa los procesos naturales y está convencido desde el principio de que la verdadera visión del mundo surge en el sentimiento cuando éste, con toda su fuerza, se sitúa sanamente ante estos procesos. Lo que Goethe diría más tarde, que todo hecho es ya teoría, es ya una verdad incondicional para Herder. Sintió la acción de los círculos filosóficos que simpatizaban con Leibniz; pero nunca se hubiera atrevido a buscar teóricamente una idea de autoconciencia en la

mónada y a construir a través de esta idea una imagen del mundo. La evolución anímica de la humanidad se presenta a Herder de tal manera que señala, de forma particularmente clara, el impulso que la determina en la época más reciente. Lo que en Grecia había sido tratado como pensamiento (idea) a la par de la percepción es ahora sentido como una experiencia del alma. El pensador se enfrenta a este problema: ¿cómo puedo penetrar en las profundidades del alma de tal manera que pueda captar la conexión del alma con el principio universal, y que mi pensamiento sea al mismo tiempo la expresión de las fuerzas creadoras del mundo? La época de la Ilustración del siglo XVIII creía que podía encontrar su validación en el propio pensamiento. Herder va más allá de este punto de vista. No busca en el alma el punto en el que piensa, sino la fuente viva de la que brota el pensamiento a partir del principio creador inherente al alma. Así, Herder se acerca a lo que podemos llamar la misteriosa experiencia del alma con el pensamiento. Una concepción del mundo debe expresarse en el pensamiento. Pero el pensamiento sólo da al alma la fuerza que busca en la época moderna en un sistema-mundo si experimenta el pensamiento en su nacimiento anímico. Si el pensamiento ya ha nacido, si ya se ha convertido en un sistema filosófico, pierde su poder mágico sobre el alma. De ahí que el pensamiento y la cosmovisión filosófica estén tan devaluados. Esta devaluación es obra de quienes reconocen como único pensamiento lo que ha venido de fuera, y creen en él y deben remitirse a él. El verdadero poder del pensamiento sólo lo conoce quien lo experimenta en su origen. El modo en que este impulso vive en las almas nos lo revela una figura eminente en la historia de la concepción del mundo, la de Shaftesbury (1671-1713). Para Shaftesbury, existe un "sentido interno" en el alma, a través del cual las ideas llegan al hombre y se convierten en el contenido de su visión del mundo, al igual que las percepciones externas le llegan a través de los sentidos externos. No es en el pensamiento mismo, por tanto, donde Shaftesbury busca la validación del pensamiento, sino en indicar un hecho anímico que hace posible que pase del principio universal al alma. El hombre se enfrenta, pues, a un doble universo externo: el mundo material externo que penetra en el alma por medio de los sentidos, y el mundo espiritual externo que se revela al hombre por medio del "sentido interno". En esta época hay un intenso deseo de conocer el alma. Uno quisiera saber cómo la esencia de una visión del mundo es inherente a su naturaleza. Vemos este esfuerzo en Nicholas Tetens (fallecido en 1805). Sus estudios sobre el alma le llevaron a adoptar una

distinción de las facultades del alma, que ahora es generalmente aceptada: pensamiento, sentimiento, voluntad, mientras que antes sólo se distinguía entre las facultades reflexivas y las apetitivas. De la forma en que los espíritus del siglo XVIII buscaban sorprender al alma en el acto de elaborar su visión del mundo, tenemos un ejemplo en Hemsterhuis (1721-1790). En Hemsterhuis, a quien Herder consideraba uno de los más grandes pensadores que han existido desde Platón, aparece la lucha del siglo XVIII con el impulso anímico de la nueva era. Expresaremos el pensamiento de Hemsterhuis diciendo: si el alma humana pudiera con sus solas fuerzas, sin sentidos externos, observar el mundo, vería la imagen del mundo extendida ante ella en un solo instante. El alma sería así infinita en el infinito. Si el alma no pudiera vivir en sí misma, sino que se redujera únicamente a los sentidos externos, el mundo se desplegaría ante ella en una extensión infinita de tiempo. El alma viviría, sin ser consciente de sí misma, en el mar de la infinidad sensible. En medio de estos dos polos, ambos irreales, pero que no determinan, como dos posibilidades, los límites de la vida del alma, ésta vive su vida real: interpenetra su infinitud con lo ilimitado. Hemos intentado, mediante el estudio de ciertos pensadores, representar cómo fluye el impulso anímico de la época moderna en el siglo XVIII dentro de la evolución de la concepción del mundo. En esta corriente encontramos ya los gérmenes de la "época de Kant y Goethe".

LA ÉPOCA DE KANT Y GOETHE

A finales del siglo XVIII, quienes deseaban tener claros los grandes problemas que plantea una concepción del mundo y de la vida se dirigieron a Kant y a Goethe como dos maestros espirituales. Entre los que más se esforzaron por lograr esa claridad estuvo Juan Gottlieb Fichte. Cuando leyó la Crítica de la Razón Práctica de Kant, escribió: "Ahora vivo en un mundo nuevo... cosas que no creía que pudieran demostrarse, por ejemplo el concepto de libertad absoluta y el deber, se demuestran ahora a mi entender, y estoy tanto más encantado. Es inimaginable el respeto a la humanidad, la fuerza que nos confiere la filosofía, la bendición que supone en una época en la que se destruyen los fundamentos de la moral y se excluye la noción de deber de todos los léxicos". Y cuando hubo construido, sobre la base de Kant, su propia concepción, expresada en sus Fundamentos de la teoría general de la ciencia, envió el documento a Goethe, con estas palabras: "Le considero y le he considerado siempre como el representante de la más pura espiritualidad del sentimiento en el estadio alcanzado ahora por la humanidad. La filosofía se dirige, con razón, a usted. Tu sentimiento es su piedra de toque. Schiller se encontraba en una relación similar con estos dos espíritus. Sobre Kant, escribió el 28 de octubre de 1794: "No me asusta en absoluto pensar que la ley de la transformación, que no perdona ninguna obra humana o divina, destruirá la forma de la filosofía de Kant como la de tantas otras filosofías. Pero los fundamentos de la filosofía de Kant no tienen por qué temer tal destino, porque por muy antigua que sea la humanidad y por mucho tiempo que exista la razón, siempre se ha reconocido tácitamente y se ha actuado generalmente de acuerdo con ella. El propio Schiller, el 23 de agosto de 1794, describió la concepción de Goethe en una carta dirigida a él: "Hace mucho tiempo, aunque bastante lejos, consideró la marcha de tu espíritu y observó, con admiración siempre renovada, el camino que te has marcado. Buscas la necesidad en la naturaleza: pero la buscas en el camino más duro, donde las fuerzas más débiles que las tuyas no te seguirán. Se capta la totalidad de la naturaleza como un todo, para obtener luz sobre sus detalles. En la generalidad de sus tipos de fenómenos, se investiga el motivo que explica al individuo. Si hubieras nacido en la antigua Grecia o sólo en Italia, y si desde la cuna te hubieras rodeado de una naturaleza elegida y de

un arte idealizador, tu camino se habría acortado infinitamente, quizás incluso se habría vuelto superfluo. Ya en la primera visión de las cosas, habrías captado la forma de la necesidad, y con tus primeras experiencias se habría desarrollado en ti el gran estilo. Pero como naciste en Alemania, porque tu espíritu helénico fue conducido a esta creación nórdica, no tuviste más remedio que convertirte en un artista nórdico, o sustituir con la ayuda del poder del pensamiento, en tu imaginación, lo que la realidad le defrauda, y así, desde dentro y siguiendo un camino racional, crear una Grecia. Kant y Goethe pueden, a juzgar por la época actual, ser considerados como espíritus en los que la evolución de la concepción moderna del mundo se revela como en un punto importante de su proceso, debido a que los problemas del ser, que antes se elaboraban más en los sustratos de la vida anímica, son sentidos intensamente por estos espíritus. Para comprender la influencia de Kant en su época, citemos de nuevo el juicio que pronunciaron sobre él dos hombres que dominaban la cultura contemporánea. Jean Paul escribió en 1788 a un amigo suyo: "Por el amor de Dios, compra dos libros: La fundamentación de una metafísica de la moral y la Crítica de la razón práctica de Kant. Kant no es una luz de este mundo, sino todo un sistema solar que brilla de repente". Y Wilhelm von Humboldt dice: "Kant emprendió y realizó tal vez la mayor obra que el intelecto filosófico debe a un solo hombre. Cuando se quiere valorar la gloria que Kant ha aportado a su nación, la utilidad de su contribución al pensamiento especulativo, tres cosas son innegablemente ciertas: que nadie reconstruirá parte de lo que ha destruido, que parte de lo que ha reconstruido no perecerá y, lo que es más importante aún, que ha inaugurado una reforma que no tiene parangón en toda la historia del pensamiento humano." Los contemporáneos de Kant consideraron que su acción era de una eficacia demoledora en la evolución de la concepción del mundo. Él mismo lo consideraba tan importante que comparaba su importancia con la del descubrimiento copernicano del movimiento de los planetas para el conocimiento de la naturaleza. Muchas manifestaciones de la evolución anterior de la concepción del mundo siguieron afectando al pensamiento de Kant y constituyeron para él problemas que determinaron el carácter de su sistema. Quien en los escritos de Kant más importantes para su concepción considera las particularidades características, ve enseguida la especial estima que Kant siente por la mentalidad matemática. A lo que se conoce según el método matemático, a lo que lleva en sí la certeza de su verdad, Kant es muy sensible. Que el hombre pueda razonar según las

matemáticas demuestra que puede alcanzar la verdad. Se puede dudar de todo, pero no se puede dudar de la verdad matemática. Con esta apreciación de las matemáticas, la tendencia de la evolución de la concepción moderna del mundo, que ya había marcado con su huella las representaciones de Spinoza, entra en el alma de Kant. Spinoza quiere ordenar sus concatenaciones de pensamientos de manera que se deriven unas de otras tan rígidamente como las proposiciones de la ciencia matemática. Ningún otro pensamiento, si no es el concebido según el tipo matemático, da la base firme sobre la que, según la orientación de Spinoza, el yo humano, según la norma de la mentalidad moderna, se siente seguro. Descartes, cuya influencia en Spinoza fue considerable, ya pensaba lo mismo. Tuvo que, a partir de su propia duda, sacar apoyo para una concepción del mundo. No podía ver tal apoyo en el simple acto de recibir un pensamiento en el alma. Esta actitud griega hacia el mundo del pensamiento ya no es posible para el hombre moderno. Debe encontrar en su alma autoconsciente alguna base de pensamiento. Para Descartes, y después de él para Spinoza, esta necesidad se satisface si el alma se comporta frente al pensamiento como lo hace en el modo de representación matemática. Cuando Descartes, desde la duda, llegó a su afirmación: "Pienso, luego existo" con todos sus corolarios, se sintió seguro porque le pareció que su proposición tenía la misma claridad que existe en las matemáticas. La misma tendencia llevó a Spinoza a formarse una imagen del mundo en la que todo funciona con estricta necesidad, como las leyes de las matemáticas. La única sustancia divina, que con regularidad matemática se extiende sobre todos los seres del mundo, no deja que el ego humano cuente por sí mismo, sino sólo cuando está completamente inmerso en ella, cuando su conciencia personal es absorbida por la conciencia universal. Esta disposición matemática que surge de la ansiedad del yo en busca de la seguridad que necesita, conduce a este yo a una imagen del mundo en la que, por este esfuerzo hacia la seguridad, se pierde a sí mismo, pierde su existencia independiente dentro de un principio espiritual universal, su libertad y su esperanza de una existencia autónoma eterna. El pensamiento de Leibniz se orienta en sentido contrario. Para él, el alma humana es la mónada independiente, estrictamente encerrada en sí misma. Pero esta mónada sólo conoce por experiencia lo que hay en ella; la disposición del mundo, que se presenta "como desde fuera", es sólo una imagen falaz. Detrás de esta apariencia, está el mundo real, que consiste sólo en mónadas, y cuya disposición es una armonía preestablecida que no se

manifiesta a la simple observación. Esta concepción del mundo deja al alma humana su independencia, su existencia autónoma en el universo, su libertad y la esperanza de un valor eterno en la evolución universal, pero no puede, si quiere ser fiel a sí misma, hacer otra cosa que afirmar que todo lo que conoce es sólo ella misma, que no puede salir del yo autoconsciente, y que el universo en su verdad no puede revelársele desde fuera. Para Descartes y Leibniz, las convicciones obtenidas a través de la religión seguían siendo tan poderosas que ambos las admitían en su visión del mundo por razones distintas a las que les llegaban a partir de esta representación del mundo. En Descartes, la visión de un mundo espiritual, a la que había llegado por la vía de la religión, se coló en su cosmovisión y penetró, sin que él fuera consciente de ello, en la necesidad severa y matemática de su sistema-mundo. Así que no vio que al final su visión del mundo destruyó el "yo". Los impulsos religiosos actuaron de forma similar en Leibniz, y por ello echó de menos que, en su visión del mundo, no tuviera posibilidad de encontrar nada más que el contenido de su propia alma. También creía que podía aceptar el mundo espiritual que estaba fuera del "yo". Spinoza, con un poderoso rasgo de su personalidad, sacó la consecuencia de su visión del mundo. Para obtener la certeza, requerida por la autoconciencia, para esta visión del mundo suya, sacrificó la autonomía de esta autoconciencia y encontró la dicha en sentirse parte de la única sustancia divina. Al considerar a Kant, surge una pregunta: ¿cómo juzgó las orientaciones de las diferentes cosmovisiones que han encontrado sus más eminentes patrones en Descartes, Spinoza y Leibniz? Todos los impulsos anímicos que movieron a estos tres pensadores existían en él. Actuaban en su alma y determinaban los problemas sobre el mundo y la humanidad que le preocupaban. Una mirada a la vida espiritual de la época de Kant nos da una indicación de lo que Kant sentía sobre estos problemas. Esta vida espiritual aparece sintomáticamente en la actitud adoptada por Lessing (1729-1781) ante los problemas de la concepción del mundo. Lessing resumió su profesión de fe con estas palabras: "La transformación de las verdades reveladas en verdades racionales es absolutamente necesaria si se quiere ayudar a la humanidad en este sentido". El siglo XVIII ha sido llamado el siglo de la Ilustración. Los espíritus de Alemania entendieron la Ilustración en el sentido de las palabras de Lessing. Kant explicó la Ilustración como "la salida del ser humano [de] su minoría de edad, de la que él mismo es culpable", y asignó como lema a esta tendencia: "Ten el valor de usar tu razón". Pero incluso pensadores

eminentes como Lessing no habían ido, a través de la Ilustración, más allá de una transformación racional de las verdades de fe transmitidas desde la época de la "minoría de edad". No llegaron a una visión puramente racional como la de Spinoza. Pero en tales mentes la doctrina de Spinoza, tal como se conoció en Alemania, debió causar una profunda impresión. En efecto, Spinoza había intentado hacer uso de su propia razón, pero había llegado a un conocimiento muy diferente al de la Ilustración alemana. Su influencia debió ser tanto más impresionante cuanto que sus conclusiones, establecidas según el método matemático, tenían una fuerza probatoria mayor que el sistema del mundo presentado por Leibniz, que actuaba en los espíritus de esta época de la manera en que Wolff lo había "continuado". De la influencia que esta orientación del pensamiento traducida en la concepción de Wolff tuvo en los espíritus más profundos da fe un pasaje del libro de Goethe Poesía y Verdad. Goethe cuenta la impresión que le causaron las conferencias impartidas en Leipzig por el profesor Winckler según la orientación de Wolff. "Al principio asistí a mis cursos con fiel asiduidad; pero la filosofía no se me aclaró en absoluto. En lógica, me sorprendió que tuviera que disociar, aislar y al mismo tiempo destruir las operaciones mentales que, desde mi juventud, había practicado con la mayor facilidad, para descubrir su uso correcto. Creía que sabía tanto del objeto, del mundo, de Dios, como el maestro, y me parecía que en más de una ocasión era torpe. El poeta nos habla de su estudio de los escritos de Spinoza: "Me dediqué a esta lectura y me pareció, al considerarme, que nunca había percibido el mundo con tanta claridad. Pero pocos fueron capaces de abandonarse al pensamiento de Spinoza tan temerariamente como Goethe. Para la mayoría, esta filosofía había provocado un profundo desacuerdo en su visión del mundo. El amigo de Goethe, Frederick Henry Jacobi, representa este punto de vista. Creía que tenía que confesar que la razón, dejada a sí misma, no llega a las doctrinas de la fe, sino a la idea, adoptada por Spinoza, de que el mundo se rige por leyes eternas y necesarias. Así, Jacobi se enfrentó a un grave dilema: o bien confiar en su razón y dejar de lado los artículos de fe, o bien mantenerlos, negando a la razón la capacidad de llegar a las verdades más elevadas. Eligió este lado. Afirmó que el hombre tiene en lo más íntimo de su ser una certeza inmediata, una fe segura, por la que siente la verdad de la representación de un Dios personal, del libre albedrío y de la inmortalidad, de modo que esta convicción suya es independiente del conocimiento de la razón, basado en procedimientos lógicos que no se refieren a estas cosas,

sino sólo a los fenómenos naturales externos. Así, Jacobi despoja al conocimiento racional para dar lugar a la fe que satisface las necesidades del corazón. Goethe, no muy edificado por esta devaluación del conocimiento, escribe a su amigo: "Dios te ha castigado con la metafísica y te ha puesto una espina en la carne, y me ha bendecido con la física. Yo me aferro a la veneración de Dios de este ateo (Spinoza) y te dejo todo lo que llamas y quieres llamar religión. Tú te mantienes por encima de todo creyendo en Dios, yo me mantengo contemplándolo". La Ilustración acabó colocando a los espíritus en un dilema: o sustituir las verdades racionales, entendidas según Spinoza, por verdades reveladas, o declarar la guerra al propio conocimiento racional. También Kant se enfrentó a este dilema. La actitud que adoptó, la forma en que resolvió el problema, se desprende de su clara afirmación en el prefacio a la segunda edición de su Crítica de la razón pura: "Admitamos ahora que la moral implica necesariamente la libertad (entendida en sentido estricto) como una propiedad de nuestra voluntad, al tiempo que aduce principios prácticos que están latentes en nuestra razón y que habrían sido absolutamente imposibles sin el presupuesto de la libertad; la razón especulativa habría mostrado que esto no era concebible en absoluto; todo presupuesto, especialmente todo presupuesto moral, debe ceder ante aquellos cuyo contrario contiene una abierta contradicción: al final la libertad y con ella la moral deben ceder ante el mecanismo de la naturaleza. Pero como no necesito nada más para la moral, salvo que la libertad no se contradiga a sí misma y pueda al menos concebirse sin necesidad de profundizar en ella, que no sea un obstáculo para el mecanismo de la naturaleza y su acción, la doctrina de la ética ocupa su lugar, lo que no sería así si la crítica no nos hubiera enseñado primero nuestra inevitable ignorancia de las cosas en sí mismas, y si todo lo que podemos conocer teóricamente se redujera a los fenómenos solamente. Es precisamente esta afirmación de la utilidad positiva de los "fundamentos críticos de la razón pura" la que resulta ser cierta para el concepto de Dios y para la simple naturaleza de nuestras almas; pero en aras de la brevedad lo dejaré de lado. No puedo admitir mediante el uso necesario de la razón práctica a Dios, la libertad y la inmortalidad, si no quito al mismo tiempo a la razón especulativa la arrogancia de sus exageradas afirmaciones... Por lo tanto, tuve que eliminar el conocimiento para dejar espacio a la fe". Es evidente que Kant se encuentra ante la ciencia y la fe en la misma posición que Jacobi. El camino por el que Kant llegó a sus resultados había pasado por la

esfera del pensamiento de Hume. Con este pensador había encontrado la opinión de que los objetos y fenómenos del mundo no revelan relaciones conceptuales al alma humana, y que la razón humana representa estas conexiones sólo por medio del hábito, cuando percibe los fenómenos y objetos del mundo en el espacio y el tiempo uno al lado del otro y uno tras otro. Que el intelecto humano no recibe del mundo lo que le parece conocimiento, esta opinión de Hume había impresionado a Kant. Para él, el pensamiento expresa una posibilidad; el conocimiento de la razón humana no deriva de la realidad del mundo. Las demostraciones de Hume despertaron a Kant del sueño en el que, según su propia confesión, le habían sumido las ideas de Wolff. ¿Cómo puede la razón pronunciar juicios sobre Dios, la libertad y la inmortalidad, cuando sus afirmaciones sobre las circunstancias más simples descansan sobre bases tan inciertas? El asalto que Kant tuvo que hacer al conocimiento racional fue mucho más radical que el de Jacobi. Este último había dejado al menos al conocimiento la posibilidad de comprender la naturaleza en su necesaria correlación. En el terreno del conocimiento de la naturaleza, Kant dio un paso importante con su libro, aparecido en 1755, Historia general de la naturaleza y teoría del cielo. Creía haber demostrado que se puede pensar que todo nuestro sistema planetario surge de una esfera de gas que se mueve alrededor de su eje. Por medio de fuerzas físicas y matemáticas ineludibles, el sol y los planetas se solidificaron dentro de esta esfera y, según las leyes descubiertas por Copérnico y Keppler, comenzaron a moverse. Kant creyó así demostrar, con su gran descubrimiento en un campo especial, la fecundidad del método de pensamiento spinoziano, según el cual todo procede con estricta necesidad matemática. Estaba tan convencido de esta fecundidad que se exaltó hasta el punto de exclamar en este mismo documento: "Dadme materia y crearé un mundo para vosotros a partir de ella". Y la certeza incondicional de las verdades matemáticas era tan fuerte para él que afirma en sus Fundamentos de las Ciencias Naturales que sólo una ciencia en la que se pueden aplicar las matemáticas es una ciencia verdadera. Si Hume tuviera razón, no se podría hablar de una certeza de los resultados de las ciencias matemáticas y naturales, pues estos conocimientos no serían más que hábitos de pensamiento, de los que el hombre se ha apropiado, porque ve el proceso del mundo que se desarrolla en su sentido. Pero no tendría la menor certeza de que estos hábitos de pensamiento tengan alguna relación con la concatenación regular de las cosas. Hume extrae de sus supuestos esta

consecuencia: "Los fenómenos cambian continuamente en el mundo y se suceden unos a otros en una serie ininterrumpida, pero las leyes y fuerzas que mueven el universo están completamente ocultas para nosotros y no se dejan discernir en ninguna de las propiedades sensibles de los cuerpos. Si, pues, consideramos la concepción del mundo de Spinoza a la luz de las opiniones de Hume, debemos decir: El hombre se ha acostumbrado, según el curso perceptible de los fenómenos del mundo, a pensar en él como basado en correlaciones necesarias, reguladas por ciertas leyes; pero no puede afirmar que esta conexión sea algo más que un mero hábito mental. Pero si así fuera, sería una ilusión del intelecto humano creer que puede obtener por sí mismo algún indicio de la esencia del mundo. Y no se podía contradecir a Hume cuando dijo de todo sistema ideado por la sola razón: "Échalo al fuego, no es más que un engaño y una ilusión". Para Kant era imposible aceptar esta exigencia de Hume. Para él, la certeza del conocimiento matemático y de las ciencias naturales es inamovible. No quería dejar que esta certeza le afectara, pero no podía escapar a la impresión de que Hume tenía razón cuando decía: Adquirimos nuestro conocimiento sobre los objetos reales observándolos y formando, a partir de esta observación, pensamientos sobre su conexión. Si hay en los objetos una conexión sujeta a leyes, también debemos extraerla de los objetos. Pero de lo que extraemos de las cosas sólo sabemos que hasta ahora ha sido así, no sabemos si tal conexión está realmente tan ligada a la esencia de los objetos que no puede cambiar en cada momento. Si hoy, a partir de nuestras observaciones, nos formamos una concepción del mundo, mañana pueden ocurrir fenómenos que nos obliguen a una concepción completamente diferente. Si extrajéramos nuestro conocimiento de las cosas no habría certeza. Pero hay una certeza, dice Kant. Las matemáticas y las ciencias naturales lo demuestran. Kant quiso aceptar de Hume la opinión de que el mundo no da a la razón humana su conocimiento, pero no quiso deducir la consecuencia de que este conocimiento no contiene certeza y verdad. Así pues, Kant se enfrentó a una pregunta que le sacudió: ¿cómo es posible que el hombre tenga un conocimiento verdadero y cierto y, sin embargo, no pueda saber nada de la realidad del mundo en sí? Y Kant encontró una respuesta que salvaba la verdad y la certeza del conocimiento humano sacrificando la intuición humana de los principios del mundo. De un mundo que se encuentra ante nosotros y que sólo por observación permitimos que actúe sobre nosotros, nuestra razón nunca podría afirmar que hay algo cierto en él.

En consecuencia, nuestro mundo sólo puede ser el que nosotros mismos construimos, un mundo que está dentro de nuestro espíritu. Lo que ocurre fuera de mí, cuando una piedra cae y hace un agujero en la tierra, no lo sé. La ley de todo este proceso tiene lugar en mí. Y sólo puede tener lugar en mí de la manera prescrita por las leyes de mi organismo espiritual. La constitución de mi espíritu exige que todo efecto tenga una causa y que dos por dos sean cuatro. Según su constitución, el espíritu se construye un mundo. El mundo que nos rodea puede estar construido como siempre ha sido, o puede no parecerse en nada a lo que era ayer. No importa, porque nuestro espíritu crea un mundo propio, según sus propias leyes. Mientras el espíritu humano sea el mismo, se comportará de la misma manera al crear su mundo. Las matemáticas y las ciencias naturales no contienen las leyes del mundo exterior, sino las de nuestro propio organismo espiritual. Por lo tanto, sólo tenemos que estudiar esto si queremos conocer la verdad incondicional. "La razón no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que impone las suyas propias. En este aforismo Kant resume toda su convicción. Pero el espíritu no crea su mundo interior sin excitación o influencia externa. Si percibo el color rojo, el rojo es en cualquier caso un estado, un proceso que tiene lugar en mí, pero debo tener la oportunidad de experimentar una sensación de "rojo". Por tanto, hay "cosas en sí mismas". Pero sólo sabemos una cosa de ellos, que existen. Todo lo que observamos es un complejo de fenómenos en nosotros. Por lo tanto, Kant, para salvar la certeza de las verdades matemáticas y científicas, ha devuelto al espíritu humano todo el mundo de la observación. Así, también ha impuesto términos insuperables a las facultades cognoscitivas; pues todo lo que podemos conocer no se refiere a objetos fuera de nosotros, sino a procesos dentro de nosotros, a fenómenos, según su expresión. Pero los objetos de los problemas más elevados del intelecto -Dios, la libertad, la inmortalidad- nunca pueden aparecer como fenómenos. Vemos los fenómenos en nosotros mismos; si vienen externamente a nosotros desde un ser divino, no podemos saberlo. Podemos percibir nuestros propios estados del alma. Pero incluso estos son sólo fenómenos. Si hay un alma libre e inmortal detrás de ellas, permanece oculta a nuestro conocimiento; no nos enseña nada sobre estas "cosas en sí mismas". No puede determinar si las ideas que tenemos sobre ellas son falsas o correctas. Si nos enteramos de alguna información sobre ellos por otra fuente, nada nos impide admitir su existencia. Sólo que saber algo de ellos es imposible. Pero hay un acceso a las verdades superiores. Y es la voz

del deber, que habla alto y claro en nosotros: debes hacer esto y esto. Este "imperativo categórico" nos impone una obligación que no podemos eludir. Pero, ¿cómo podríamos escapar de esta obligación si no tuviéramos libre albedrío? En verdad no podemos conocer la constitución de nuestra alma, pero debemos creer que es libre, para que pueda obedecer la voz interior del deber. No tenemos un conocimiento más seguro de la libertad que de los objetos de las matemáticas y la ciencia, pero tenemos una certeza moral. La docilidad al imperativo categórico conduce a la virtud. Sólo a través de la virtud puede el hombre alcanzar su meta. Se hace merecedor de la felicidad. Por lo tanto, también debe ser capaz de alcanzar la felicidad, de lo contrario su virtud no tendría sentido ni significado. Pero para que la virtud esté relacionada con la felicidad, debe haber un ser que haga de esta felicidad la consecuencia de la virtud. Esto sólo puede ser una esencia inteligente, que determina el valor más alto de las cosas, es decir, Dios. Así, la existencia de la virtud nos asegura la verdad de su efecto, la felicidad, y a través de ella, la existencia de Dios. Y así como un ser sensible como el hombre no puede, en este mundo imperfecto, alcanzar la beatitud, su ser debe ir más allá de esta existencia sensible; el alma debe, por tanto, ser inmortal. Donde no podemos saber, Kant, desde la fe moral, hace surgir mágicamente la voz del deber. La veneración del sentimiento del deber le permitió volver a construir un mundo real, cuando, bajo la influencia de Hume, el mundo de la observación se redujo para él al simple mundo interior. En su Crítica de la Razón Práctica, expresa su veneración con bellas palabras: "Deber, tú, nombre elevado y grande, que no contiene nada amable, nada halagador, pero que exige sumisión", tú que "impones tu ley... ante la cual todos callan.... ante el cual todas las inclinaciones son silenciosas, aunque lo combatan en secreto...". Que las verdades más elevadas no son verdades cognitivas, sino verdades morales, Kant sostuvo como su descubrimiento. El hombre debe renunciar al conocimiento de un mundo supersensible; de su naturaleza moral surge para él lo que sustituirá al conocimiento. No es de extrañar que Kant vea en la entrega incondicional y absoluta al deber, la más alta exigencia del hombre. Si el deber no le permitiera echar un vistazo fuera del mundo sensible, permanecería, toda su vida, encerrado en este mundo. Todo lo que el mundo de los sentidos pueda exigir, debe ceder a los mandatos del deber. Y el mundo de los sentidos no puede por sí mismo estar en armonía con el deber. Busca lo que es agradable, el placer. Pero el deber debe oponerse a esto, para que el hombre pueda alcanzar el fin al que está

determinado. Lo que el hombre hace por placer no es virtud; sólo lo que hace por generosa devoción al deber es virtud. Someter tus deseos al deber, esa es la severa tarea que plantea la moral de Kant. No quieras lo que satisface tu egoísmo, sino actúa de tal manera que los principios de tus acciones sean los de todos los hombres. En la dedicación a la ley moral, el hombre alcanza su perfección. La creencia de que esta ley moral domina desde arriba todo lo que puede ocurrir en el mundo y que se realiza en el mundo como producto de un ser divino, esto es, según Kant, la verdadera religión. Surge de la moralidad. El hombre no debe ser bueno porque crea en un Dios que quiere el bien; debe ser bueno únicamente por un sentimiento de deber, pero debe creer en Dios, porque el deber sin Dios no tiene sentido. Se trata de La religión en los límites de la razón pura, según el título dado por Kant a su libro sobre la concepción religiosa del mundo. A partir del florecimiento de la ciencia natural, el camino que ha elegido ha suscitado en muchos hombres el sentimiento de que deben eliminar, de la imagen que el pensamiento se forma de la naturaleza, todo lo que no tenga el carácter de un rígido determinismo. Kant también compartió esta impresión. En su Historia Natural de los Cielos dibujó un dominio particular de la naturaleza que corresponde a este sentimiento. En tal representación no hay lugar para la representación del yo consciente que el hombre del siglo XVIII tuvo que crear para sí mismo. El pensamiento platónico, e incluso el aristotélico, podía considerarse como la revelación tanto de la naturaleza, tal como debía ser recibida en el momento de su actividad, como del alma humana. En la vida del pensamiento, la naturaleza y el alma se encontraron. Desde el punto de vista de la naturaleza, tal como parece exigirlo la investigación científica actual, nada conduce a la representación del alma autoconsciente. Kant tenía la impresión de que la imagen de la naturaleza no le ofrecía nada que pudiera servir de base firme para la certeza de la autoconciencia. Había que crear esta certeza. La era moderna ya había presentado al hombre con el ego autoconsciente como un hecho. Había que crear la posibilidad de reconocer este hecho. Pero todo lo que el intelecto puede reconocer como conocimiento es absorbido por la imagen de la naturaleza. Así que Kant se ve obligado a crear algo para el ego autoconsciente y el mundo espiritual conectado a él que no es conocimiento y que, sin embargo, da certeza. Kant hizo de la devoción a la voz del espíritu el fundamento de la moral. En el ámbito de la acción virtuosa, tal obediencia no puede conciliarse con la obediencia al mundo de los sentidos. Sin embargo, hay un campo en el que

lo sensible se eleva hasta el punto de aparecer como una expresión inmediata del espíritu. Este es el dominio de la belleza y el arte. En la vida cotidiana necesitamos lo sensible, porque excita nuestro deseo, nuestro interés egoísta. Deseamos lo que nos agrada. Pero también podemos sentir un interés desprovisto de todo egoísmo ante un objeto. Podemos permanecer ante él llenos de admiración y dicha, y nuestra alegría puede ser totalmente independiente de la posesión del objeto. Incluso si deseo poseer una hermosa casa ante la que estoy pasando, esto no tiene nada que ver con la apreciación desinteresada de su belleza, Cuando elimino todo deseo de mi sentimiento, todavía queda algo, un disfrute que se relaciona simplemente con la hermosa obra de arte. Ese disfrute es estético. Lo bello se distingue de lo bueno y lo agradable. Lo que es agradable excita mi interés porque despierta mi deseo; el bien me interesa porque debe ser realizado por mí. Pero, frente a la belleza, estoy sin un interés que se refiera a mi propia persona. ¿Cómo, entonces, puede la belleza atraer mi satisfacción desinteresada? Sólo me puede gustar algo cuando se corresponde con su fin, cuando es de una naturaleza que sirve para un determinado propósito. Por lo tanto, debo discernir un objetivo para la belleza. La conformidad con un objetivo es agradable; la no conformidad con este objetivo es repugnante. Al igual que no me interesa la realidad del objeto bello, sino que me conformo con contemplarlo, la belleza no tiene por qué servir para nada. El propósito me es indiferente: sólo pido que tenga uno. De ahí que Kant llame a lo que vemos como bello, sin pensar en una finalidad concreta. Con ello, Kant nos ha dado no sólo una explicación, sino también una justificación del arte. Esto se ve más claramente cuando nos damos cuenta del sentimiento con el que consideraba su concepción del mundo. Lo expresa con palabras profundas y hermosas: "Dos cosas llenan mi alma con una maravilla y una veneración siempre nuevas y crecientes: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. La primera mirada a la innumerable multitud de estrellas reduce mi importancia a la nada, como una criatura animal que tiene que devolver la materia, de la que ha nacido, al planeta, un simple punto del universo, después de haber estado durante un breve tiempo (no sabemos cómo) dotado de fuerza vital. El segundo punto de vista, en cambio, exalta mi valor como inteligencia (infinita en virtud de mi personalidad consciente y libre) en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y también de todo el mundo de los sentidos, al menos en la medida en que puede conjeturarse a partir de la determinación finalista de mi

existencia a través de esta ley, que no está limitada por las condiciones y términos de esta vida, sino que se prolonga hasta el infinito. El artista traslada esta determinación finalista, que en realidad sólo existe en el ámbito moral, al mundo de los sentidos. Así, la obra de arte se sitúa entre el reino del mundo visible, en el que reinan las leyes eternas y férreas de la necesidad, puestas allí por el propio espíritu humano, y el reino de la moral libre, en el que los imperativos del deber, emanados de un orden cósmico sabio y divino, proporcionan orientación y propósito. El artista, con sus obras, se sitúa entre dos mundos. Lleva al "reino de la realidad" su materia, pero la elabora para conformar una armonía dotada de finalidad, como la que puede encontrarse en el reino de la libertad. Al espíritu humano no le satisface el ámbito de la realidad exterior, que Kant representa con el cielo estrellado y la infinidad de objetos mundanos, ni el ámbito de la conformidad con las leyes morales. Por eso crea para sí mismo un bello mundo de apariencias, que une el determinismo de la naturaleza con el libre propósito. Ahora la belleza no sólo se encuentra en las obras de arte humanas, sino también en la naturaleza. Hay una belleza natural junto a la belleza artística. Esta belleza natural se produce sin intervención humana. Parece, por tanto, que podemos, en realidad, observar no sólo una necesidad de leyes rígidas, sino también una actividad libre y sabia. La belleza no nos obliga a admitir tal idea. Porque nos presenta un propósito, sin pensar necesariamente en un propósito real. Y no sólo nos ofrece cosas bellas que se ajustan a su propósito: porque las cosas feas también tienen su propósito. Podemos, pues, admitir que en la masa de los fenómenos naturales, que dependen de leyes ineludibles, hay también, como por casualidad, algunos en los que el espíritu humano percibe una analogía con sus propias obras de arte. Como no es necesario pensar en un objetivo real, incluso un objetivo fortuito es suficiente para la observación estética de la naturaleza. Es muy diferente cuando nos encontramos con seres de la naturaleza que no tienen un propósito fortuito, sino que llevan en sí mismos uno real. Y tales seres también existen, en opinión de Kant: son seres orgánicos. Para explicarlas no bastan las correlaciones necesarias, conformes a leyes en las que se agota el sistema spinoziano del mundo y que Kant considera como correlaciones del espíritu humano. Porque "un organismo es un producto de la naturaleza en el que todo es fin e inversamente medio, causa e inversamente efecto". Por lo tanto, el organismo no puede, como la naturaleza inorgánica, explicarse mediante leyes estrictas que actúan sólo según la necesidad. Por ello, Kant,

que en su Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo había intentado él mismo "tratar la estructura y el origen mecánico de todo el edificio del mundo según los principios de Newton", piensa que tal intento queda en nada para los seres orgánicos. En su Crítica del Juicio dice: "Es un hecho que no podemos conocer suficientemente a los seres orgánicos por medio de los principios mecánicos de la naturaleza solamente, y menos aún podemos explicar sus posibilidades internas; y esto es tan cierto que podemos decir incluso ahora que es absurdo que el hombre se entretenga en tal propósito, o que espere que surja un Newton que pueda explicar el nacimiento de una brizna de hierba sobre la base de leyes de la naturaleza que ninguna intención coordinaría. Por el contrario, este entendimiento debe ser negado rotundamente al hombre". Con la teoría de Kant, según la cual el espíritu humano coloca por sí mismo en la naturaleza las leyes que descubre en ella, no podría conciliarse ninguna otra visión de un ser formado según un propósito. Porque el propósito se remonta a quien lo ha puesto en los seres, a la causa inteligente del mundo. Si el espíritu humano pudiera explicar un ser dotado de finalidad, como explica un ser conforme a las leyes naturales, también tendría que poner en las cosas, fuera de sí mismo, las leyes de la finalidad. No sólo debe dar a las cosas leyes válidas para ellas como fenómenos de su propio mundo interior; también debe ser capaz de asignarles un destino propio, perfectamente independiente de él. Por lo tanto, no sólo debe ser un espíritu conocedor, sino un creador; su razón debe, como el intelecto divino, crear objetos. Quien comprenda la estructura de la concepción del mundo de Kant, tal como se ha esbozado aquí, comprenderá su poderosa acción sobre sus contemporáneos y la posteridad. No toca ninguna de las representaciones que han marcado el alma humana en el curso de la evolución cultural en Occidente. Deja a Dios, la libertad y la inmortalidad al espíritu religioso. Satisface la necesidad de conocimiento asignándole un dominio en el que reconoce incondicionalmente ciertas verdades. Incluso respeta la opinión de que la razón humana tiene derecho, para explicar los seres vivos, a recurrir no sólo a las leyes eternas e inflexibles de la naturaleza, sino al concepto de finalidad que denuncia un orden querido en la esencia del mundo. Pero, ¡a qué precio pagó Kant este resultado! Ha transportado toda la naturaleza al espíritu humano y ha hecho de sus leyes las leyes de este espíritu. Ha eliminado por completo el orden universal superior de la naturaleza y lo ha colocado sobre una base puramente moral. Ha marcado una frontera estricta entre el mundo orgánico

y el inorgánico y ha explicado el uno mediante leyes puramente mecánicas y estrictamente necesarias, el otro mediante ideas de finalidad. Por último, ha aislado el ámbito de la belleza y el arte de toda correlación con el resto de la realidad. Pues la finalidad que se observa en la belleza no tiene nada que ver con los propósitos reales. No nos importa cómo un objeto bello entra en relación con el mundo; basta con que despierte en nosotros la representación del propósito y, en consecuencia, nuestro placer. Kant defendió no sólo la idea de que el conocimiento humano es posible en la medida en que la conformidad de este conocimiento con ciertas leyes deriva del alma autoconsciente misma, y que la certeza sobre esta alma surge de otra fuente que del conocimiento de la naturaleza. También indica que el conocimiento humano debe detenerse ante la naturaleza, mientras que en el organismo vivo parece que el pensamiento domina incluso a los seres naturales. De este modo, Kant afirma que no puede formar pensamientos que puedan representarse como actuando incluso dentro de los seres naturales. El reconocimiento de tales pensamientos presupone que el alma humana no sólo piensa, sino que al pensar vive la vida de la naturaleza. Si alguien descubriera que el pensamiento no sólo es inmediatamente como una percepción, como es el caso de las ideas platónicas y aristotélicas, sino que los pensamientos pueden experimentarse penetrando en los seres de la naturaleza, habría encontrado un elemento que podría utilizarse tanto en la visión de la naturaleza como en la representación del ser. En la representación moderna de la naturaleza, no hay lugar para el ego autoconsciente. Si el ego autoconsciente se llena de pensamiento no sólo de manera que se diga a sí mismo: "yo formé este pensamiento", sino también de manera que reconozca en él una vida de la que pueda decir: "puede realizarse fuera de mí", entonces llegará a decir: "llevo en mí algo que también puedo encontrar fuera de mí". La evolución moderna de la visión del mundo tiende así a encontrar, en el yo autoconsciente, el pensamiento que se experimenta como algo vivo. Kant no dio este paso: lo hizo Goethe.

* * *

La concepción del mundo de Goethe contrasta en lo esencial con la de Kant. Casi al mismo tiempo que Kant publicaba su Crítica de la razón pura, Goethe expresaba su profesión de fe en el himno en prosa titulado

Naturaleza. En esto, involucra completamente al hombre en la naturaleza, y hace que la naturaleza, que opera independientemente de él, sea el verdadero y exclusivo legislador del hombre. Kant transportó toda la naturaleza al espíritu humano. Goethe consideraba a cada ser humano como un miembro de esta naturaleza: sometía el espíritu humano al orden cósmico natural. ¡Naturaleza! Estamos rodeados, envueltos por ella; no podemos salir de ella, no podemos penetrarla más profundamente. Sin nuestro consentimiento ni advertencia por su parte, nos atrae al vórtice de su danza y nos arrastra hasta que nos agotamos y caemos de sus brazos... Todos los hombres están en ella y ella está en todos. Incluso lo más antinatural es la naturaleza; la pedantería más pesada tiene algo de su genio... Obedecemos sus leyes incluso cuando nos resistimos a ellas; cooperamos con ella incluso cuando queremos trabajar contra ella... Lo es todo. Se premia y se castiga, se alegra y se atormenta... Me introdujo en el mundo, también me sacará de él. Me confío a ella. Puede maltratarme, no odiará su trabajo. No hablé de ella No, lo verdadero y lo falso, lo ha dicho todo. Todo es culpa suya, todo es mérito suyo. Estamos en las antípodas de la concepción del mundo de Kant. Para Kant, toda la naturaleza está en el espíritu humano; para Goethe, el espíritu humano está todo en la naturaleza, ya que la naturaleza misma es espíritu. Por eso es comprensible que Goethe, en su estudio Influencia de la filosofía moderna, dijera: "La Crítica de la Razón Pura de Kant estaba totalmente fuera de mi ámbito. He asistido a más de una discusión sobre el tema y, con un poco de atención, he podido comprobar que siempre se renueva la vieja pregunta fundamental: ¿en qué medida contribuimos nosotros mismos y en qué medida contribuye el mundo exterior a nuestra existencia espiritual? Nunca he separado las dos cosas, y cuando, a mi manera, filosofaba sobre los objetos, lo hacía con una ingenuidad inconsciente y creía realmente que veía mis propias opiniones ante mis ojos. Con esta idea de la actitud de Goethe hacia Kant, no debemos engañarnos si emitió más de un juicio favorable sobre el filósofo de Koenigsberg. Él mismo habría sentido claramente la oposición si se hubiera dedicado a un estudio cuidadoso de Kant: pero no lo hizo. En el ensayo citado anteriormente, Goethe dice: "El atrio, sí, me gustaba, pero no me aventuré en el laberinto; ahora mi don poético, ahora la razón humana, me retenía; sobre todo no me sentía mejorado en nada". Sin embargo, en una ocasión expresó el contraste con palabras contundentes en una disertación que sólo se publicó en la edición Weimaran del legado literario de Goethe (segunda parte, volumen XI, página

377). El error fundamental de Kant, piensa Goethe, consiste en que "considera incluso la capacidad subjetiva de conocimiento como un objeto y que distingue el punto en el que objeto y sujeto se encuentran, de forma aguda pero no exacta". Goethe piensa que en la capacidad subjetiva humana de conocimiento no sólo se expresa el espíritu como tal, sino que la propia naturaleza espiritual ha creado en el hombre un órgano a través del cual revela sus secretos. No es el hombre quien habla de la naturaleza; la naturaleza habla en el hombre de sí misma. Tal es la convicción de Goethe. Así, Goethe pudo decir: "Tan pronto como se resolvió la disputa sobre la concepción del mundo de Kant, me situé de buen grado en el lado más honorable para el hombre y di mi pleno asentimiento a todos aquellos amigos que afirmaban con Kant que, aunque nuestro conocimiento está ligado a la experiencia, no todo surge de ella". Porque Goethe creía que las leyes eternas que rigen la naturaleza se manifiestan en el espíritu humano; pero para él no eran las leyes subjetivas de este espíritu, sino las leyes objetivas del orden natural. De ahí que no pudiera estar de acuerdo con Schiller cuando éste, bajo la influencia de Kant, levantó un muro de separación entre el reino de la necesidad natural y el de la libertad. De ello habla en su ensayo Relaciones con Schiller: "La filosofía de Kant, que tanto exalta al sujeto a la vez que parece restringirlo, la había acogido con alegría; desarrollaba lo que había de extraordinario en la naturaleza, y él, en el intenso sentimiento de su libertad y de su propio destino, se mostraba ingrato con la gran madre que realmente no le había tratado como una madrastra. En lugar de verla como autónoma, viva, fértil desde lo más profundo hasta lo más alto según las normas, la vio desde el punto de vista de alguna peculiaridad empírica y humana. Y en el ensayo Influencia de la filosofía moderna, indica su diferencia con Schiller con estas palabras: "Él predicaba el evangelio de la libertad; yo no quería permitir que se socavaran los derechos de la naturaleza". En Schiller había un poco de la mentalidad kantiana; pero para Goethe fue como dijo de las discusiones con los kantianos: "Me escucharon, pero no pudieron responder nada y no me ayudaron. Más de una vez sucedió que uno u otro me confesó, sonriendo y asombrado, que el mío era un sistema similar al de Kant, pero muy extraño". En el arte y la belleza, Goethe no veía un reino desprovisto de conexión con la realidad, sino un grado superior de conformidad con las leyes naturales. Ante las obras de arte que le interesaban especialmente, escribió durante su viaje a Italia: "Las obras de arte más destacadas han sido, como las más

bellas de la naturaleza, creadas por los hombres según leyes verdaderas y naturales. Todo lo que es arbitrario y quimérico, se derrumba; aquí está la necesidad, aquí está Dios". Cuando el artista procede en el sentido de los griegos, es decir, "según las leyes que sigue la naturaleza", entonces lo divino que encontramos en la propia naturaleza reside en sus obras. Para Goethe, el arte es "una manifestación de las leyes ocultas de la naturaleza"; lo que el artista crea es la obra de la naturaleza en un estadio superior de perfección. El arte es la continuación de la naturaleza, su conclusión humana, porque "mientras el hombre se sitúa en la cúspide de la naturaleza, se ve a sí mismo como una naturaleza completa, que ahora debe elevar su cumbre en él. Se eleva penetrando en todas las perfecciones y virtudes, evocando el criterio, el orden, la armonía, el sentido, y al final produciendo la obra de arte". Todo es naturaleza, desde la piedra inorgánica hasta las más altas obras de arte del hombre; y todo en esta naturaleza se rige por las mismas "leyes eternas, necesarias y tan divinas", de modo que "la propia divinidad no podría cambiar nada en ella". (Poesía y Verdad, libro 16). Cuando Goethe leyó el libro de Jacobi Sobre las cosas divinas en 1811, se sintió inquieto. "¿Cómo podría haberme gustado el libro de un amigo tan cariñoso, encontrando en él la tesis de que la naturaleza oculta a Dios? ¿No debía, a la vista de mi concepción pura, profunda, innata y probada, que me había enseñado incesantemente a ver a Dios en la naturaleza, a la naturaleza en Dios, de modo que esta concepción era el fundamento de mi existencia, un propósito tan extraordinario, tan unilateral y tan estrecho no debía alejarme para siempre del más noble de los hombres, cuyo corazón amaba con reverencia? Pero no me abandoné a mi pena, sino que busqué un refugio en mi antiguo asilo y encontré en la Ética de Spinoza, durante muchas semanas, mi alimento diario; y como entretanto mi educación había progresado, percibí con asombro en los pasajes ya conocidos muchas cosas que parecían nuevas y diferentes y actuaban en mi mente con una frescura particular". El dominio de la necesidad, en el sentido spinoziano, es para Kant un ámbito de conformidad humana interna con las leyes; para Goethe es el universo mismo, y el hombre con todo su pensamiento, sentimiento, voluntad y acción es un eslabón de esta cadena de necesidad. Dentro de los límites de este reino no hay más que una ley, de la que la ley natural y la ley moral son las dos caras esenciales: "El sol brilla sobre los buenos y sobre los malos; y para el criminal, como para el mejor de los hombres, brillan la luna y las estrellas". Goethe hace nacer todo de una sola raíz, de los impulsos

eternos de la naturaleza: los seres, tanto inorgánicos como orgánicos, el hombre con todas las creaciones de su espíritu: la ciencia, la moral, el arte.

¿Qué sería un Dios que sólo desde el exterior

¡Hacía girar el universo en un círculo con su dedo!

Le conviene mover el mundo por dentro,

Alimentar la naturaleza en sí misma, en sí misma en el

[naturaleza,

De tal manera que todo lo que vive, tiembla y existe

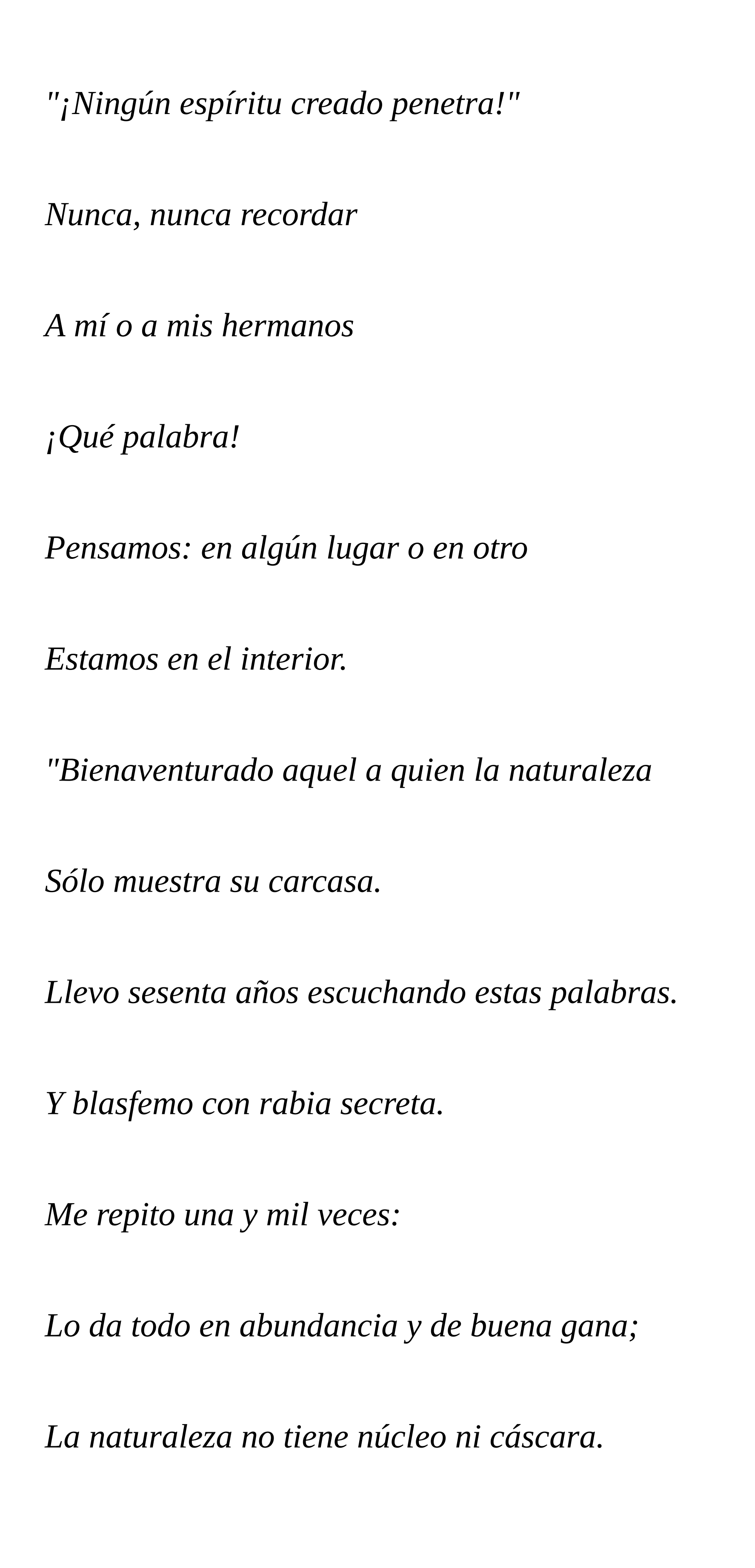
[en él,

Nunca pierdas tu fuerza, nunca pierdas tu espíritu.

Con estas palabras, Goethe resume su profesión de fe. Contra Haller, que había pronunciado las palabras: "Ningún espíritu creado penetra en las profundidades de la naturaleza", Goethe toma partido con las palabras más agudas:

"En la intimidad de la naturaleza

Di, oh filisteo,



"¡Ningún espíritu creado penetra!"

Nunca, nunca recordar

A mí o a mis hermanos

¡Qué palabra!

Pensamos: en algún lugar o en otro

Estamos en el interior.

"Bienaventurado aquel a quien la naturaleza

Sólo muestra su carcasa.

Llevo sesenta años escuchando estas palabras.

Y blasfemo con rabia secreta.

Me repito una y mil veces:

Lo da todo en abundancia y de buena gana;

La naturaleza no tiene núcleo ni cáscara.

Es todo al mismo tiempo.

Así que examínate a ti mismo, más que nada,

Para ver si eres el núcleo o la cáscara!

Sobre la base de esta visión del mundo, Goethe ni siquiera podía reconocer la diferencia entre naturaleza orgánica e inorgánica establecida por Kant en su Crítica del Juicio. Sus tendencias le empujaron a explicar los organismos vivos según leyes del mismo modo que se explica la naturaleza inanimada. El botánico más destacado de esta época, Linneo, dijo de las diferentes especies del mundo vegetal que "hay tantas especies como formas diferentes se crearon en el principio". Quienes sostienen esta opinión sólo pueden dedicarse al estudio de las propiedades de las formas individuales y a su escrupulosa numeración. Pero Goethe no podía suscribir tal visión de la naturaleza: "Lo que Linneo trataba de disociar por la fuerza, yo, impulsado por la más profunda necesidad de mi ser, trataba de devolverlo a la unidad". Buscó lo que es común a todas las especies de plantas. Durante su viaje por Italia, el tipo común y primitivo de todas las formas de plantas le resultó cada vez más claro. "Muchas plantas que hasta ahora sólo había visto en macetas y jarrones, y durante la mayor parte del año detrás de los cristales de las ventanas, están aquí frescas y alegres al aire libre, y a medida que cumplen su destino concreto, se vuelven más claras para nosotros. En presencia de tantas formas nuevas o renovadas, me vino a la cabeza mi vieja idea fija: ¿no podría descubrir en esta multiplicidad la planta primordial? Debe existir: si no, ¿cómo podría reconocer que tal o cual creación es una planta, si no estuvieran todas conformadas según un mismo modelo? ”. En otra ocasión dice de la planta primordial: "Será la criatura más maravillosa de este mundo, y por poseerla la propia naturaleza me envidiará. Con este modelo y la clave para llegar a él, se puede descubrir una infinidad de plantas que deben ser consecuentes, es decir, tales que, aunque no existieran, podrían existir, y que no son sombras y fantasmas pictóricos o poéticos, sino que tienen una verdad y una necesidad internas". Así como Kant, en su Historia de la Naturaleza y Teoría del Cielo, exclamaba: "Dadme materia y os construiré un mundo con ella", porque veía que la estructura de este

mundo se ajustaba a leyes, así Goethe dice: "a merced de la planta primordial podríamos descubrir una infinidad de plantas capaces de existir, porque poseemos la ley de su nacimiento y devenir". El principio que Kant quería aplicar sólo a la naturaleza inorgánica, de que sus fenómenos pueden entenderse a partir de leyes necesarias, Goethe lo aplica también al mundo de los organismos. En su carta a Herder informándole de su descubrimiento de la planta primordial, añade: "La misma ley puede aplicarse a todos los demás seres vivos". Y Goethe lo aplicó de hecho. Sus detallados estudios sobre el mundo animal le llevaron en 1795 a "poder afirmar con valentía que todos los organismos naturales superiores, entre los que se encuentran los peces, los anfibios, las aves, los mamíferos y, finalmente, el hombre, están todos formados según una imagen primordial, que en sus partes esenciales se aproxima ahora a una forma, ahora a otra, y continúa cada día desarrollándose y transformándose mediante la reproducción". En su concepción de la naturaleza, Goethe se sitúa así en perfecta antítesis con Kant. Kant calificó el intento de explicar la vida desde su origen como una arriesgada "aventura de la razón". Consideraba que la capacidad cognitiva humana era incapaz de dar esa explicación. "Es muy importante para la razón no descuidar el mecanismo de la naturaleza en sus producciones y no omitirlo en la explicación de las mismas, porque sin él no se puede vislumbrar la naturaleza de las cosas. Incluso si concedemos que un arquitecto supremo ha creado directamente las formas de la naturaleza tal como son, o que ha predeterminado las formas que en su curso se forman continuamente según el mismo modelo, nuestro conocimiento de la naturaleza no avanza con ello en absoluto, porque no conocemos el modo de operar de este ser, ni sus ideas que deben contener los principios de la posibilidad de los seres naturales, y no podemos, moviéndonos desde él como desde arriba hacia abajo, explicar la naturaleza. Goethe responde a la afirmación de Kant: "Si en el ámbito moral, por medio de la fe en Dios, la virtud y la inmortalidad, nos elevamos a una región superior y tenemos que acercarnos al primer ser, también podría ocurrir en el ámbito intelectual que, por medio de la contemplación de una naturaleza siempre creadora, nos hagamos dignos de participar espiritualmente en sus producciones. Si yo, inconscientemente, y movido por un impulso interior, había buscado incesantemente esta forma primordial, este tipo; si había logrado construir una representación suya conforme a la naturaleza, nada podía impedirme ahora intentar valientemente la aventura de la razón, como la llama el viejo

de Koenigsberg". En la "planta primordial" Goethe había captado una idea "por la que se puede descubrir una infinidad de plantas, que deben ser consecuentes, es decir, tales que, aunque no existieran, podrían existir, y que no son sombras y fantasmas pictóricos o poéticos, sino que tienen una verdad y una necesidad interiores". Con esto está en camino de descubrir en el ego autoconsciente la idea viva, y no sólo la idea perceptible, pensada. El ego autoconsciente experimenta en su interior un reino que también se revela como parte del mundo externo, porque sus figuraciones son reflejos de los poderes creativos. Así, el ego autoconsciente encuentra lo que le hace aparecer como un ser real. Goethe desarrolló una representación mediante la cual el ego autoconsciente puede sentirse animado, ya que se siente uno con las esencias creativas de la naturaleza. Las concepciones más recientes del mundo intentaron superar el enigma del ego autoconsciente; Goethe transporta la idea viva a este ego, y con esta fuerza vital operando en él este ego se revela como una realidad llena de vida. La idea griega se asocia a la imagen y se considera como tal. La idea de la nueva época debe ser afín a la vida, a estar vivo, se experimenta de forma viva. Y Goethe sabía que esa experiencia de la idea se produce. En el yo consciente, percibió el aliento de la idea viva. Con respecto a la Crítica del Juicio de Kant, Goethe dice que le hizo pasar "un rato muy alegre". "Los grandes conceptos de la obra eran precisamente análogos a mi actividad, mi práctica y mi pensamiento. La vida íntima del arte, al igual que la de la naturaleza, y su influencia mutua desde el interior hacia el exterior se expresan claramente en el libro". Incluso esta afirmación de Goethe no debe inducirnos a error sobre su oposición a Kant. Pues en el mismo ensayo en el que encontramos este pasaje, Goethe también dice: "Excitado hasta la pasión, seguí mis propios caminos, tanto más rápidamente cuanto que yo mismo no sabía a dónde me llevaban, y encontré poca resonancia entre los kantianos para mis opiniones y el modo en que había llegado a ellas. Porque dije lo que se agitaba en mí, pero no lo que había leído. El propio Goethe tiene una concepción rígidamente unitaria del mundo; quiere alcanzar un punto de vista desde el que todo el universo revele su conformidad con las leyes, "desde la teja que cae del tejado hasta el brillante destello espiritual que relampaguea en tu mente y que entonces das a conocer". Pues "todos los efectos, cualquiera que sea su especie, que podemos observar en la experiencia, están conectados entre sí de la manera más constante y se transforman unos en otros". "Una teja se cae del tejado: lo llamamos, en el sentido común, un acontecimiento casual; cae sobre los

hombros de un viajero; es un fenómeno mecánico, pero no sólo mecánico, pues sigue las leyes de la gravedad, y por tanto tiene un efecto físico. Los tejidos vitales desgarrados dejan de funcionar inmediatamente; al instante los humores actúan químicamente, las cualidades elementales se manifiestan. Sólo la vida orgánica perturbada reacciona muy rápidamente y trata de reanudar su curso normal: durante este tiempo todo el hombre está más o menos inconsciente y perturbado psíquicamente. La persona que recupera la conciencia se siente profundamente herida desde el punto de vista ético; deplora su actividad interrumpida, sea cual sea, porque el hombre se resigna con dificultad a la paciencia. Desde el punto de vista religioso, es fácil para él atribuir este caso a una dispensación divina, considerarlo como una preservación de un mal mayor, como una iniciación a bienes superiores. Esto es suficiente para el enfermo, pero el convaleciente se levanta genialmente, confía en Dios y en sí mismo, se siente salvado, comprende incluso lo que fue fortuito en su caso, lo hace servir para comenzar una vida siempre nueva. Así, con el ejemplo de la teja que cae, Goethe ilustra la conexión de todo tipo de acciones naturales. Una explicación, en su sentido, sería si se pudiera derivar de una sola raíz también su conexión estrictamente legal. Como dos antípodas espirituales, Kant y Goethe ocupan el lugar más importante en la evolución moderna de la visión del mundo. Y fundamentalmente diferente fue la actitud adoptada hacia ellos por los que se interesaban por los problemas superiores. Kant construyó su visión del mundo con la ayuda de todos los medios de una filosofía escolar estricta. Goethe filosofaba espontáneamente, abandonándose a su sana naturaleza. Por eso Fichte creía, como hemos indicado anteriormente, que sólo podía dirigirse a Goethe "como representante de la más pura espiritualidad del sentimiento en el estadio actual alcanzado por la humanidad", mientras que piensa, respecto a Kant, que "ninguna razón humana podría penetrar más allá del límite en el que se detiene Kant, particularmente en su Crítica del Juicio". Quien se adentre en la concepción del mundo de Goethe, expuesta de forma espontánea, descubrirá en cualquier caso un principio seguro, que puede ser formulado en ideas claras. Pero el propio Goethe no llevó este principio a la conciencia. Por eso su sistema sólo penetró poco a poco en la evolución de la concepción del mundo, y a principios del siglo pasado fue Kant a quien los espíritus intentaron interpretar por primera vez. Por muy grande que fuera la influencia de Kant, sus contemporáneos no podían ignorar el hecho de que su sistema no satisfacía una necesidad más profunda

de conocimiento. Tal necesidad de explicación requiere una concepción unitaria del mundo, como la que encontramos en Goethe. Para Kant, los diferentes reinos de la existencia están uno al lado del otro, totalmente separados. Por ello, Fichte, a pesar de su incondicional admiración por Kant, no pudo disimular que "Kant sólo señaló la verdad, pero no la llevó a cabo ni la demostró". "Este hombre maravilloso y único, o bien tuvo una capacidad adivinatoria de la verdad, sin ser él mismo consciente de las razones de la misma, o bien no estimó su propia época lo suficiente como para comunicarle estas razones, o bien se abstuvo de suscitar, mientras vivía, la veneración sobrehumana que tarde o temprano se le debía. Nadie lo ha entendido aún, nadie lo entenderá, si no llega por su propio camino a los resultados de Kant, y entonces el mundo se asombrará." "Pero creo saber, de manera segura, que Kant ha pensado un sistema así; que todo lo que produce realmente son fragmentos y resultados de este sistema, y que sus afirmaciones no tienen sentido ni correlación sino a partir de estas premisas." Si no fuera así, dice Fichte, "consideraría la Crítica de la Razón Pura más bien como obra del más extraordinario destino que como obra de un cerebro". También otros han percibido lo que es insatisfactorio en el conjunto del pensamiento de Kant. Lichtenberg, uno de los espíritus más brillantes y al mismo tiempo más independientes de la segunda mitad del siglo XVIII, y que tenía a Kant en alta estima, no pudo abstenerse de criticar seriamente su concepción del mundo. Por un lado, dice: "¿Qué significa pensar con espíritu kantiano? Creo que consiste en descubrir las relaciones de nuestro ser, cualquiera que sea, con los objetos que llamamos fuera de nosotros, es decir, en determinar las relaciones de lo subjetivo con lo objetivo. Por supuesto, éste ha sido siempre el objetivo de todos los investigadores concienzudos de la naturaleza, pero la cuestión es si todos han empezado de forma tan filosófica como Kant. Lo que es, y debe ser, subjetivo se ha considerado objetivo". Por otra parte, sin embargo, Lichtenberg observa: "¿Debe excluirse que nuestra razón pueda conocer algo de lo suprasensible? ¿No podría el hombre tejer ideas sobre Dios también de acuerdo con su propósito como una araña teje su tela para atrapar mosquitos? O, en otras palabras, ¿no habría seres que nos admirarían por nuestra idea de Dios y de la inmortalidad como admiramos a la araña y al gusano de seda?" Pero se puede hacer una objeción mucho más relevante. Si es cierto que las leyes de la razón humana sólo se refieren al mundo interior del espíritu, ¿cómo podemos, de alguna manera, hablar de cosas fuera de

nosotros mismos? Entonces debemos refugiarnos en nuestro propio mundo interior. Tal crítica fue expresada por Gottlob Ernest Schulze en su Enesidemus, que apareció anónimamente en 1792. Afirma que todo nuestro conocimiento es mera representación y que no hay forma de escapar de nuestro mundo de representaciones. Esto básicamente refuta también las verdades morales de Kant. Porque si es impensable que podamos salir de nuestro mundo interior, ninguna voz de la moral puede llevarnos a un mundo imposible de pensar. Así, a partir de las opiniones de Kant surgió primero una nueva duda sobre todas las verdades, la crítica se convirtió en escepticismo. Uno de los seguidores más consecuentes del escepticismo fue Salomón Maimón, que a partir de 1790 escribió varias obras bajo la influencia de Kant y Schulze. En estos escritos declaró enfáticamente que no podemos hablar de la existencia de objetos externos, debido a la propia constitución de nuestras capacidades cognitivas. Otro alumno de Kant, James Sigismund Beck, llegó a afirmar que el propio Kant no admitía, de hecho, ningún objeto fuera de nosotros y que sólo en base a un malentendido se le atribuyó esta concepción. Una cosa es cierta: Kant presentó a sus contemporáneos una infinidad de puntos que explicar y refutar. Precisamente por sus oscuridades y contradicciones, fue el padre de las cosmovisiones que fueron clásicas en Alemania: Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Herbart y Schleiermacher. Las oscuridades de Kant se convirtieron, para estos pensadores, en nuevos problemas. Por mucho que intentara restringir el conocimiento para dar cabida a la fe, el hecho es que el espíritu humano, en el sentido más estricto de la palabra, sólo puede satisfacerse con el conocimiento y la comprensión. Por eso, los sucesores de Kant quisieron devolver al conocimiento sus derechos, porque querían satisfacer con él las más altas necesidades espirituales del hombre. En esta dirección, el continuador nato de Kant, por así decirlo, fue Juan Gottlieb Fichte. Decía: "El amor a la ciencia y especialmente a la especulación, cuando se ha apoderado de un ser humano, lo posee de tal manera que no tiene más deseo que ocuparse de ella tranquilamente". Podemos llamar a Fichte un entusiasta de la concepción del mundo. Con este entusiasmo debió explicar una verdadera fascinación por sus alumnos y contemporáneos. Escuchemos lo que dijo de él uno de sus discípulos, Forberg: "Su discurso público truena como una tormenta que se descarga en unos pocos rayos; eleva el alma, y no sólo quiere crear hombres buenos, sino grandes; su ojo es severo, su rumbo es orgulloso; quiere guiar el espíritu de la época con su filosofía; su

imaginación no es florida, sino enérgica y poderosa; sus imágenes no son bonitas, sino audaces y grandes. Penetra en las profundidades íntimas del objeto y se mueve por el reino de los conceptos con tal facilidad que delata que no sólo habita en esta tierra invisible, sino que reina sobre ella. El rasgo más llamativo de la personalidad de Fichte es el estilo grandioso y severo de su concepción de la vida. Aplica las medidas más amplias a todo. Por ejemplo, describe la vocación del escritor de la siguiente manera: "La idea debe hablar, no el escritor. Toda su arbitrariedad, toda su individualidad, su carácter, su manera y su arte deben morir en su producción, para que sólo el carácter y el arte de su idea vivan, vivan la más alta vida que puedan vivir en esta lengua y en esta época. Así se libera de la obligación a la que está sometido el que enseña oralmente, de adaptarse a la receptividad de los demás; ni siquiera tiene esta excusa. No se dirige a un lector determinado, sino que crea su propio lector y le impone su propia norma. "La obra del escritor es en sí misma una obra que debe perdurar en la eternidad. Los siglos venideros podrán superar con creces la ciencia que pone en sus libros. Expresa en su obra no sólo la ciencia, sino el carácter definitivo y perfecto de una época en su relación con la ciencia, y esto conserva su interés mientras haya hombres en el mundo. Independientemente de cualquier mutabilidad, habla a todos los hombres que saben animar la letra, y exalta, eleva, ennoblece hasta el final de los tiempos. Así habla un hombre consciente de su misión como líder espiritual de su tiempo, que dijo con la mayor seriedad en el prefacio de su teoría de la ciencia: "mi persona no importa, lo que importa es la verdad, pues soy un sacerdote de la verdad". Comprendemos cómo un hombre que vivía en el ámbito de la "verdad" de esta manera quería no sólo dirigir, sino obligar a los demás a comprenderla. Se atrevió a titular uno de sus escritos: Una exposición tan clara como el sol, dirigida al público en general, sobre la esencia misma de la filosofía moderna. Un intento de forzar a los lectores a entender. Fichte es una personalidad que no cree necesitar la realidad y sus hechos, sino que mantiene su mirada constantemente fija en el mundo de las ideas. Tiene en baja estima a quienes no comprenden esa orientación ideal del espíritu. "Mientras que en el círculo que la experiencia habitual delimita a nuestro alrededor, pensamos de forma más general y quizá más acertada que nunca, la mayoría de los hombres se pierden y se quedan ciegos en cuanto tienen que cruzar este círculo, aunque sea por un puñado de centímetros. Si es imposible reavivar en estos individuos la chispa apagada del genio superior,

debemos dejarlos tranquilos en la esfera mencionada, y en la medida en que le sean útiles e indispensables, dejar en ellos y para ellos todo su valor. Pero si quieren rebajar todo a su nivel, si no saben elevarse, si, por ejemplo, exigen que todo escrito pueda ser utilizado como libro de cocina, de contabilidad o como reglamento de servicios, y desprecian todo lo que no pueda ser utilizado de esta manera, están muy equivocados. Sabemos tan bien como ellos, quizá incluso mejor, que los ideales no se realizan en el mundo real. Sólo decimos que la realidad debe ser juzgada de la misma manera que los ideales y cambiada por aquellos que sientan la suficiente fuerza dentro de sí mismos para hacerlo. Aunque no se pueda convencer a estas personas, pierden muy poco, pues son lo que son, y la humanidad no pierde nada. Esto sólo demuestra que, en el plan de ennoblecimiento de la humanidad, no se puede contar con estas personas. La humanidad continuará sin duda su camino; dejemos que la naturaleza benévola cuide de estas personas y les dispense lluvia y sol, alimentos sanos, circulación regular de los humores y con ello... pensamientos sabios, en el momento adecuado. Estas palabras las puso como epígrafe en la publicación de las conferencias en las que expuso El destino del erudito a los estudiantes de Iena. Conceptos como el de Fichte nacen de una energía anímica, que inspira un sentimiento de seguridad para el conocimiento del mundo y para la vida. Tuvo palabras muy duras para los que no sienten en su interior la fuerza para llegar a esa certeza. Cuando el filósofo Reinhold expresó la idea de que la voz interior del hombre también puede engañarse a sí misma, Fichte replicó: "Dices que el filósofo debe pensar que él como individuo puede engañarse a sí mismo, que debe y puede como tal aprender de los demás. ¿Sabes qué estado de ánimo estás describiendo? La de un hombre que nunca en su vida se ha convencido de nada. Esta poderosa personalidad, cuya mirada se dirigía enteramente hacia el interior, se resistía a buscar en otro lugar que no fuera el más íntimo del hombre lo más elevado que puede alcanzar un ser humano, es decir, una concepción del mundo. "Toda cultura debe ser un ejercicio de todas nuestras fuerzas con vistas a un solo objetivo: la libertad completa, es decir, la independencia total de todo lo que es nuestro ser puro (la razón, la ley moral) ya que sólo esto es nuestro...". Así razonaba Fichte en sus Contribuciones a la rectificación de la opinión pública sobre la Revolución Francesa, publicadas en 1793. Y la fuerza más preciosa del hombre, la fuerza del conocimiento, ¿no debería dirigirse hacia este objetivo único de independencia absoluta de todo lo que no somos nosotros mismos?

¿Podríamos alcanzar alguna vez la independencia total, si en nuestra concepción del mundo tuviéramos que depender de cualquier entidad? ¿Y si un ser ajeno a nosotros estableciera nuestra naturaleza, nuestra alma, nuestros deberes, y que nosotros, a partir de ese hecho consumado, creáramos nuestra propia ciencia? Si somos independientes, también debemos serlo en el conocimiento de la verdad. Si recibimos algo que se ha producido sin nuestra participación, somos dependientes de ello. No podemos recibir la verdad más elevada de esta manera. Debemos crearla, debe nacer a través de nuestro ser. Por tanto, Fichte puede situar en la cima de la concepción del mundo algo que sólo llega a existir a través de nosotros. Si decimos de cualquier objeto del mundo exterior que existe, lo decimos porque lo percibimos. Sabemos que reconocemos la existencia de otro ser. Lo que es este ser no depende de nosotros. Sólo conocemos sus propiedades cuando dirigimos nuestro poder de percepción hacia él. Nunca sabríamos lo que significa "rojo", "caliente", "frío" si no lo conociéramos a través de la percepción. No podemos añadir ni quitar nada a estas cualidades de las cosas. Nosotros decimos que sí. Lo que son, nos lo dicen ellos mismos. Nuestra propia existencia es muy diferente. El hombre nunca se dice a sí mismo: "es", sino "soy". Con ello, dice no sólo que es, sino también lo que es, es decir, un "yo". Sólo otro ser podría decir de mí: lo es. Sí, tendría que decirlo. Pues aunque este ser me hubiera creado, no podría decir de mi ser: Yo soy. La expresión Yo soy pierde todo su sentido si el ser que habla de su existencia no la utiliza. No hay nada en el mundo que pueda llamarme "yo" excepto yo mismo. Este reconocimiento de mí mismo como "yo" debe ser mi acción más particular. Ningún ser fuera de mí puede ejercer ninguna influencia sobre este hecho. Aquí Fichte encontró algo en lo que se sentía independiente de cualquier esencia ajena a él. Un Dios podría crearme, pero tendría que dejarme reconocerme como "yo". Me doy mi conciencia del yo. En esto no tengo un conocimiento, un saber recibido de fuera, sino uno que he hecho yo mismo. De este modo, Fichte ha creado un punto firme donde puede fijar su concepción del mundo, algo que contiene certeza. Pero, ¿cómo es la existencia de otros seres? Les atribuyo la existencia. Pero no tengo el mismo derecho a esto que a mí mismo. Deben convertirse en partes de mi "yo" si quiero darles existencia con el mismo derecho. Y lo son en la medida en que los percibo. En cuanto esto ocurre, existen para mí. Sólo puedo decir: mi ser tiene la sensación del color rojo, tiene la sensación de calor. Y si bien es cierto que atribuyo la existencia a mí mismo, también puedo atribuirla a

mis sentidos y a mi sensibilidad. Por lo tanto, si me comprendo bien a mí mismo, sólo puedo decir: yo soy, y también atribuyo la existencia a un mundo externo. De este modo, para Fichte, el mundo exterior al yo pierde su existencia independiente, sólo tiene la existencia que le atribuye el yo, una existencia ficticia. En su empeño por dotar al yo de la mayor independencia posible, Fichte ha despojado al mundo exterior de toda su autonomía. Cuando ya no se piensa en un mundo externo e independiente, es natural que se agote en la ciencia, en el conocimiento de este mundo externo. El interés por la ciencia propiamente dicha está, en general, extinguido. Porque el ego, en la mercancía de tal ciencia, no aprende nada que no produzca él mismo. En toda ciencia, el yo humano no hace más que un monólogo consigo mismo. No va más allá de sí mismo. Donde sí lo consigue es en la acción viva. Cuando el yo actúa, cuando realiza algo en el mundo, ya no está monologando consigo mismo. Sus acciones se expanden por el mundo. Adquieren una existencia autónoma. Estoy realizando un acto; una vez realizado, sigue actuando, incluso cuando ya no participo en su acción. Lo que conozco, sólo existe a través de mí; lo que hago, forma parte de un orden moral del mundo independiente de mí. Pero, entonces, ¿qué sentido tiene cualquier certeza que podamos derivar de nuestro propio ser frente a la elevada verdad de un orden moral del mundo, que también debe ser independiente de nosotros, si la existencia ha de tener algún sentido? Toda ciencia sólo se aplica al yo, pero este orden mundial debe estar fuera del yo. Debe existir, aunque no sepamos nada de ella. Por lo tanto, debemos creer. Así, más allá del conocimiento, Fichte llega a la fe. Como el sueño frente a la realidad, así es todo conocimiento frente a la fe. Incluso el yo tiene una existencia onírica cuando simplemente se contempla a sí mismo. Se hace a sí mismo una imagen de sí mismo que no necesita ser más que una imagen fugaz; sólo queda la acción. Con palabras significativas, Fichte describe esta existencia onírica del mundo en su Destino del Hombre: "No hay, fuera de mí, ni en mí, nada duradero, sólo un cambio incesante. No sé nada del ser, ni siquiera de mi propio ser. No hay ningún ser. Yo mismo no sé nada y no soy nada. Hay imágenes, son lo único que existe, y se conocen a sí mismas, del modo en que las imágenes pueden conocerse a sí mismas. Imágenes que pasan sin que haya nada ante lo que pasan, que a través de las imágenes se conectan con las imágenes, imágenes sin nada en sí mismas representadas, sin sentido y sin finalidad. Yo mismo soy una de esas imágenes; sí, ni siquiera soy eso, sino la imagen confusa de otras imágenes. Toda la realidad

se convierte en un extraño sueño, sin vida que soñar, y sin espíritu que soñar; en un sueño que depende de sí mismo en un sueño. La contemplación es el sueño; el pensamiento -la fuente de todo ser y de toda realidad, que estoy imaginando, de mi ser, de mi fuerza, de mis objetivos- es el sueño de este sueño". Qué diferente le parece a Fichte el orden moral del mundo, el mundo de la fe! "Mi voluntad debe absolutamente por sí misma, sin un instrumento que disminuya su expresión, en una esfera completamente adecuada a ella, operar como la razón sobre la razón, la espiritualidad sobre lo espiritual - en una esfera, a la que no da la ley de la vida, de la acción, del progreso, pero que esta ley tiene en sí misma, es decir sobre una razón autónoma. Pero la razón autónoma es la voluntad. La ley del mundo supersensible sería, por tanto, una voluntad.... Esta voluntad exaltada no sigue su propio camino, apartada de todo el mundo racional. Hay un vínculo espiritual entre ella y todos los seres racionales finitos, y ella misma es este vínculo en medio del mundo racional... Velo mi rostro ante ti y pongo mi mano sobre mi boca. Como tú estás en ti mismo y te apareces a ti mismo, nunca podré verte, así como es cierto que nunca podré convertirme en ti. Después de atravesar mil y un mundos espirituales, sería tan incapaz de captarte como lo soy ahora en este tugurio de la tierra. - Lo que concibo se convierte en finito por mi mera concepción, y eso incluso a través de la exaltación y ennoblecimiento infinitos, nunca se convertirá en infinito. Eres diferente de lo finito no cuantitativamente sino cualitativamente. Exaltándose a sí mismos, los hombres hacen de ti un hombre más grande, siempre más grande, y nunca un Dios, nunca el infinito para el que ninguna medida vale'. Dado que para Fichte el conocimiento es un sueño y el orden moral del mundo la única realidad, sitúa la vida, por la que el hombre penetra en la estructura moral del mundo, por encima del mero conocimiento, de la observación de los objetos. "Nada", dice, "tiene un valor y un sentido absolutos e incondicionales, excepto la vida". Todo lo demás -el pensamiento, la creación poética y la ciencia- sólo tiene valor en la medida en que, de alguna manera, se relaciona con la vida, se deriva de ella y tiene como fin. El carácter ético de la personalidad de Fichte es lo que, en su concepción del mundo, extinguió o disminuyó todo lo que no se refiere al destino moral del hombre. Quería erigir las leyes más elevadas y puras que deben regular la vida, y no quería dejarse engañar por una ciencia que tal vez descubriera en estos objetivos un desacuerdo con las leyes naturales del mundo. Goethe dijo: "El hombre de acción está siempre sin conciencia; nadie tiene

conciencia excepto el contemplativo". Quería decir con esto que el contemplativo estima cada objeto en su verdadero, real, valor, comprende y respeta el lugar de cada objeto. El hombre de acción se preocupa sobre todo por la realización de sus propias necesidades; si en esto es justo o injusto con los objetos no le preocupa. Para Fichte, la acción era más importante que cualquier otra cosa, pero no quería que se culpara a la contemplación de su falta de conciencia. Por eso desvalorizó la contemplación. Actuar inmediatamente sobre la vida fue el esfuerzo constante de Fichte. Se sentía satisfecho cuando podía pensar que su palabra podía convertirse en una acción para los demás. Bajo este impulso compuso los escritos: Incitación a la libertad de pensamiento, dirigida a los príncipes europeos que hasta entonces la habían oprimido (Heliópolis, en el último año de la antigua oscuridad 1792); Contribuciones a la rectificación de los juicios públicos sobre la Revolución Francesa, 1793. Este mismo impulso le llevó a pronunciar los sublimes discursos: Características fundamentales de la época actual, presentado en conferencias celebradas en Berlín en 1804-1805: La introducción a la vida bendita o doctrina de la religión, conferencias celebradas en Berlín en 1806, y finalmente sus Discursos a la nación alemana, 1808. La dedicación absoluta al orden moral del mundo, la acción que surge del núcleo más profundo de las disposiciones éticas del hombre, son las exigencias a través de las cuales la vida recibe valor y sentido. Esta visión se repite como motivo esencial en todos sus discursos y escritos. En las Características fundamentales de la época actual, critica ferozmente el egoísmo de esta época. Cada uno sigue sólo el camino elegido por sus bajos instintos. Pero estos instintos se alejan del gran conjunto que abarca la convivencia humana como una armonía moral. Una época así llevará a la ruina a quienes vivan según este espíritu. Fichte quería reavivar el sentido del deber en los espíritus. Así, Fichte quiso remodelar la vida de su tiempo con sus ideas, porque creía que éstas estaban fuertemente impregnadas de la conciencia de que el contenido más elevado de la vida anímica proviene de una esfera que el hombre alcanza cuando está a solas con su yo, y mediante esta separación se siente en su verdadero destino. Tal conciencia le dicta a Fichte palabras como éstas: "Yo mismo y mi finalidad necesaria son lo suprasensible". Elevarse a lo supersensible es, según Fichte, un experimento que el hombre puede realizar. Si lo hace, experimenta el yo en sí mismo. Y sólo entonces se convierte en filósofo. Esta experiencia no puede demostrarse a quienes no quieren tenerla. Lo poco que creía Fichte en la

posibilidad de tal "prueba" lo demuestran aforismos como éste: "Hay que nacer filósofo, seguir un aprendizaje y educarse en la vida filosófica, pero no se puede forzar a ello por ningún arte humano. Por lo tanto, esta ciencia sólo puede esperar unos pocos prosélitos entre los hombres consumados. Lo que le importa a Fichte es encontrar una constitución del alma en la que el yo humano pueda experimentarse a sí mismo. El conocimiento de la naturaleza le parece incapaz de revelar nada sobre la esencia del ser. Desde el siglo XV hasta el XVIII, aparecieron pensadores para los que el problema se aplicaba: ¿Qué se puede descubrir en la imagen de la naturaleza que pueda explicarnos, dentro de esta imagen, la esencia humana? Goethe no sintió el problema de esta manera. Detrás de la naturaleza externa revelada, presentaba una naturaleza espiritual. Según él, el alma humana es capaz de realizar experiencias, por las que esta alma vive no sólo en lo que se revela externamente, sino también dentro de las fuerzas creativas. Goethe buscaba la idea que buscaban los griegos, pero no la buscaba como idea perceptible, sino como participación en procesos cósmicos donde éstos ya no son perceptibles. Buscó la vida de la naturaleza en el alma. Fichte buscó en el alma misma, pero no allí donde la naturaleza vive en el alma; investigó el alma inmediatamente, allí donde siente encendida su propia vida, sin importar a qué procesos universales y esencias cósmicas pueda estar vinculada esta vida. Fichte construye una concepción del mundo que se ocupa enteramente de la búsqueda de una vida anímica íntima, que se comporta con la vida del pensamiento de los griegos de la misma manera que con la representación imaginativa de los tiempos primitivos. En el sistema fichtiano, el pensamiento se convierte en la experiencia del yo, al igual que con los pensadores griegos la imagen se transformaba en pensamiento. Con Fichte, la concepción del mundo quiere experimentar la autoconciencia; con Platón y Aristóteles, quería pensar en la conciencia del alma.

* * *

Al igual que Kant desechó el conocimiento para dejar paso a la fe, Fichte declaró que el conocimiento era mera apariencia para tener vía libre a la conducta vital, al acto moral. Schiller hizo un intento similar. Pero para él la belleza representaba lo que la fe era para Kant y la acción para Fichte. La

importancia de Schiller para la evolución de la concepción del mundo suele subestimarse. Al igual que Goethe se quejaba de la poca estima que se le tenía como estudioso de la naturaleza, porque sus contemporáneos estaban acostumbrados a verle como poeta; así, quienes estudian a fondo las ideas filosóficas de Schiller deben deplorar que sea tan poco honrado por quienes se ocupan de la historia de la concepción del mundo, porque se le ha asignado su campo en el ámbito de la poesía. Frente a Kant, su instigador, Schiller aparece como un pensador completamente independiente. La altura de la fe moral, a la que Kant quería elevar al hombre, fue apreciada, y no poco,

por el poeta que, en Los Masnaders y Cábala y Amor, había presentado a su época la imagen de su propia depravación como en un espejo. Pero se preguntaba si era realmente necesario que sólo en la lucha contra sus inclinaciones, deseos e instintos pudiera el ser humano elevarse a la cumbre del imperativo categórico. Kant quiso atribuir a la naturaleza sensible del hombre sólo tendencias bajas, egoístas, sensuales y eudemonistas; y sólo puede ser virtuoso quien supera esta naturaleza sensual, quien la mata y deja hablar en su interior la voz puramente espiritual del deber. Así, Kant desprecia al hombre natural para exaltar al hombre moral. Esto le pareció a Schiller indigno del ser humano. ¿No pueden ennoblecerse los impulsos del hombre de tal manera que hagan por sí mismos lo que está de acuerdo con el deber, lo que es moral? Entonces no es necesario que se repriman para actuar de forma virtuosa. Schiller opone el rígido imperativo de Kant a su propia concepción en el siguiente epigrama:

ESCRÚPULOS DE CONCIENCIA

Yo ayudo con gusto a los amigos, pero desgraciadamente lo hago con gusto.
Y así el remordimiento de no ser virtuoso me roe.

DECISIÓN

No hay otro medio de escapar, debes tratar de despreciarlos, y luego cumplir con asco lo que el deber te ordena.

Schiller intentó resolver estos "escrúpulos de conciencia" a su manera. De hecho, en el hombre actúan dos impulsos: el impulso de los sentidos y el impulso racional. Si el hombre cede al impulso de los sentidos, se convierte en el juguete de sus deseos y pasiones, en definitiva de su egoísmo. Si sólo obedece al impulso racional, se convierte en esclavo de sus órdenes rígidas, de su lógica inexorable, de su imperativo categórico. Un hombre que quiere vivir sólo por el impulso de los sentidos debe silenciar la razón en sí mismo; otro que quiere vivir de acuerdo con la razón solamente, debe erradicar la sensualidad en sí mismo. Si el primero oye la voz de la razón, se somete a ella sólo con dificultad; si el segundo oye la voz de sus deseos, los siente como un obstáculo en el camino de la virtud. La naturaleza física del hombre y su naturaleza espiritual parecen, pues, vivir en fatal desacuerdo. ¿No hay un estado en el hombre en el que las dos tendencias, la espiritual y la sensual, puedan estar en armonía? A esta pregunta, Schiller responde que sí. Es el estado en el que el hombre disfruta y crea lo bello. Quien crea una obra de arte, obedece a un impulso libre de la naturaleza. Actúa por inclinación. Pero no son las pasiones físicas las que lo impulsan; es la imaginación, el espíritu. Lo mismo ocurre con la persona que se entrega al disfrute de una obra de arte. Al mismo tiempo, satisface su espíritu y actúa con sus sentidos. Puede ceder a sus deseos sin preocuparse por las leyes superiores del espíritu; puede cumplir con su deber sin preocuparse por la sensualidad. Una bella obra de arte despierta su satisfacción sin despertar sus deseos, y le traslada a un mundo espiritual en el que se entretiene por placer. En este estado, el hombre es como un niño, que sigue su propia inclinación en sus acciones, y no se cuestiona si es contraria a las leyes de la razón. "Por las misericordias de la belleza, el hombre de los sentidos es conducido al pensamiento; por las misericordias de la belleza, el hombre espiritual es reconducido a la materia y al mundo de los sentidos" (Decimoctava Carta sobre la Educación Estética del Ser Humano). "La alta libertad y la imperturbabilidad del espíritu, unidas a la fuerza y la vivacidad, tal es la disposición en la que debe crearse una verdadera obra de arte, y no hay piedra de toque más segura que la verdadera perfección estética. Si, después de haberlo probado, nos encontramos especialmente dispuestos a sentir o actuar de una manera determinada, o si nos encontramos ineptos y mal

dispuestos de otra manera, ésta es la prueba infalible de que no hemos experimentado un efecto puramente estético, ya sea que éste dependa del objeto o de nuestra manera de percibirlo o (lo que ocurre casi siempre) de estos dos factores juntos". (22ª Carta sobre la Educación Estética). Como la belleza no hace al hombre esclavo de la sensualidad ni de la razón, sino que permite que ambas actúen en el alma, Schiller compara el instinto de la belleza con el del niño que, mientras juega, no somete su espíritu a las leyes racionales, sino que lo utiliza libremente según su impulso. Por eso Schiller llama al instinto hacia la belleza, el instinto de jugar: "Lo que es agradable, lo que es bueno, lo que es perfecto, es para el hombre sólo un asunto serio: en cambio, juega con la belleza. Ciertamente, no podemos recordar aquí los juegos que se practican en la vida real y que suelen referirse a objetos muy materiales; pero en la vida real también buscaríamos en vano la belleza de la que aquí se trata. La belleza que se presenta en la vida real es digna del juego practicado en la realidad, pero a través del ideal de belleza fijado por la razón se da un ideal del instinto del juego que el hombre no debe perder de vista en todos sus juegos". (25ª Carta). En la realización de este instinto ideal el hombre encuentra la realidad de la libertad. Ahora no obedece a la razón y ya no sigue la tendencia sensual. Actúa por placer, como antes actuaba por razón. "Con la belleza el hombre sólo debe jugar, y sólo debe jugar con la belleza.... Porque, para confesar in fine, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre donde juega. Schiller también podría haber dicho: el hombre es libre en el juego; no es libre cuando obedece al deber o se entrega a la sensualidad. Si el hombre también quiere ser humano en el pleno sentido de la palabra en su conducta moral, es decir, si quiere ser libre, debe tener la misma actitud hacia sus virtudes que hacia la belleza. Debe sublimar sus tendencias en virtudes, y debe penetrar de tal manera en sí mismo con estas virtudes que no sienta otro impulso en todo su ser que el de seguirlas. Un hombre que ha establecido este acuerdo entre la inclinación y el deber puede, en todo momento, contar con la bondad de sus acciones como algo evidente. Desde este punto de vista también podemos examinar la vida asociada de los hombres. El hombre que cede a los impulsos de los sentidos es un egoísta. Sólo se inclinaría por su propio bienestar si el Estado no impusiera normas racionales de convivencia. El hombre libre hace espontáneamente lo que el Estado debe exigir al egoísta. En una convivencia de hombres libres no hay necesidad de leyes impuestas. "En medio del reino

espantoso de las fuerzas y en medio del reino sagrado de las leyes, el impulso de la creación estética construye, sin que se note, el tercer reino lúdico del juego donde libera al hombre de las ataduras de todas las relaciones y lo libera de todas las limitaciones, tanto físicas como morales". (Carta 27). "Este reino se extiende hasta las alturas donde la razón domina con necesidad incondicional y toda la materia termina; se extiende hasta las profundidades donde el instinto natural actúa con necesidad ciega". Así, Schiller ve como ideal un ámbito en el que la disposición virtuosa actúa con tanta ligereza y libertad como el gusto en el ámbito de la belleza. La vida en el reino de la belleza se convierte para él en el tipo de un orden moral socialmente perfecto, que libera al hombre en todos los aspectos. Termina el bello pasaje en el que presenta su ideal, con la pregunta de si ese orden existe en alguna parte; y así responde: "Existe como una necesidad en toda alma noble; en realidad podría encontrarse, como la iglesia pura o la república pura, sólo en unas pocas clases escogidas, donde la conducta está determinada no por la imitación sin espíritu de las costumbres ajenas, sino por la propia y hermosa naturaleza; donde el hombre atraviesa las más complejas relaciones con audaz sencillez y serena inocencia, y no tiene necesidad de infringir la libertad de los demás para afirmar la suya, ni de renunciar a su dignidad para mostrar bondad." En esta virtud elevada al nivel de la belleza, Schiller encontró una mediación entre la concepción del mundo de Kant y la de Goethe. Por muy grande que fuera la fascinación que Kant explicaba a Schiller, ya que también defendía el ideal de la humanidad pura frente al orden moral realmente imperante, Schiller, a medida que iba conociendo más íntimamente a Goethe, se convertía en un admirador más ferviente de su concepción del mundo y de la vida, y su necesidad de pensamientos claros no le dejaba en paz hasta que no llegaba a penetrar incluso conceptualmente en esta sabiduría goetheana. La gran satisfacción que Goethe extrajo, también para su vida práctica, de sus concepciones de la belleza y el arte, acercó a Schiller cada vez más al sistema de Goethe. Al agradecer a su amigo el envío del Wilhelm Meister, escribió estas palabras: "No puedo decirte cuántas veces me duele, a partir de una obra de este tipo, volver después a la esencia filosófica. Allí todo es tan feliz, tan vivo, tan armónicamente desarrollado y tan humanamente verdadero; aquí, en cambio, todo es austero, rígido y abstracto, y tan antinatural, ya que la naturaleza no es sino síntesis y la filosofía antítesis. Es cierto que puedo dar testimonio de haber permanecido, en mis especulaciones, tan fiel a la naturaleza como lo

permite el concepto de análisis; quizá incluso más fiel de lo que nuestros kantianos consideran lícito y posible. Sin embargo, siento con no menos viveza el inmenso abismo que existe entre la vida y el razonamiento, y no puedo abstenerme, en momentos de melancolía, de considerar como una laguna en mi naturaleza lo que en una hora más feliz considero como una simple propiedad natural. Esto al menos es cierto, el poeta es el único ser humano verdadero, y el mejor filósofo no es más que una caricatura ante él'. Este juicio de Schiller sólo puede referirse a la filosofía kantiana, en la que hizo sus experiencias. Aleja al hombre de la naturaleza en muchos aspectos. No pone la fe en contacto con la naturaleza, sino que sólo da valor a lo que se deriva de la propia organización espiritual del hombre. De ahí que todos sus juicios estén desprovistos de ese fresco y rico colorido que hay en todo lo que podemos adquirir mediante una contemplación inmediata de los fenómenos y objetos naturales. Se mueve en medio de abstracciones grises y frías. Cambia el calor que adquirimos en el contacto inmediato con los objetos y los seres por la frialdad de los conceptos abstractos. Y también en el ámbito moral, la concepción del mundo de Kant demuestra la misma oposición a la naturaleza. El concepto puramente racional del deber le parece el más elevado. Lo que el hombre ama, lo que le atrae, todo lo que es inmediato y natural en el ser humano debe subordinarse a este ideal del deber. Incluso en la región de lo bello, Kant elimina el papel que el hombre debe desempeñar según sus impresiones y sentimientos originales. Lo bello debe despertar en él una complacencia sin interés. En cambio, escuchemos con cuánto "interés", con cuánto entusiasmo, Schiller considera la obra que admira como el estadio más alto del arte. Dice de Wilhelm Meister: "No puedo traducir el sentimiento, que me invade y posee de forma cada vez más intensa a medida que procedo a la lectura de esta obra, más que con una sensación de dulce e íntimo bienestar, una sensación de salud espiritual y física, y estaría dispuesto a garantizar que éste debe ser el caso de todos los lectores. Explico este bienestar por la serena lucidez que domina continuamente esta obra, por la sencillez y transparencia que no deja nada en el alma que pueda desagradar o molestar, y que no exagera más de lo necesario, para encender y mantener una vida feliz en los hombres. No habla así quien cree en la complacencia sin interés, sino quien cree que el placer de la belleza es capaz de ennoblecer tanto, que abandonarse por completo a este placer no significa en absoluto un rebajamiento. El interés no debe extinguirse cuando nos encontramos ante una obra de arte, sino que debemos

ser capaces de acoger con interés el producto del espíritu. Y el hombre "verdadero" también debe sentir este tipo de interés ante las representaciones morales. En una carta a Goethe, Schiller escribió: "Siempre es notable que la apatía en cuestiones estéticas esté siempre asociada a la apatía moral, y que un esfuerzo puro y severo por alcanzar la belleza pura, con el mayor liberalismo hacia la naturaleza, tenga como consecuencia segura el rigor moral". Schiller sintió tan vivamente esta lejanía de la naturaleza en toda su visión del mundo, en toda la cultura contemporánea, que la convirtió en objeto de estudio en su ensayo titulado: Poesía ingenua y sentimental. Compara con los puntos de vista de los griegos la concepción de la vida en su propia época, y se pregunta: "¿Cómo es posible que en todo lo que concierne a la naturaleza seamos superados, y por tanto, por los antiguos, que la honran en un grado superior y se apegan a ella con sinceridad, y saben abrazar incluso el mundo inanimado con tanto calor?" Y responde a esta pregunta: "Esto proviene del hecho de que la naturaleza ha desaparecido de la humanidad, y que la encontramos, en su verdad, sólo fuera de nosotros, en el mundo inanimado. No es una mayor conformidad con la naturaleza, al contrario, es el carácter antinatural de nuestras relaciones, situaciones y costumbres, lo que nos impulsa a buscar en el mundo físico una satisfacción, que nos niega el mundo moral, al anhelo resurgente de verdad y sencillez, que, como la disposición moral de la que surge, reside incorruptible e indestructible en todos los corazones humanos. Por eso el sentimiento que nos une a la naturaleza es tan parecido al que nos hace lamentar nuestra infancia desaparecida y nuestra inocencia pueril. Nuestra infancia es la única naturaleza intacta que aún encontramos en la humanidad civilizada, y no es de extrañar que todo rastro de naturaleza fuera de nosotros nos remita a nuestra infancia. Para los griegos, las cosas eran muy diferentes. Vivían una vida natural. Todo lo que hacían provenía de una representación, de una sensibilidad, de un sentimiento natural. Estaban íntimamente unidos a la naturaleza. El hombre moderno encuentra en su esencia un contraste con la naturaleza. Pero como la atracción de esta madre primordial de la existencia no puede anularse, se transforma en el alma moderna en una nostalgia, en una búsqueda frenética de la naturaleza. El griego poseía la naturaleza, el hombre moderno la busca. "Mientras el hombre siga siendo pura naturaleza, no digamos cruda, actúa como una unidad sensible indivisa y como un todo armonioso. Los sentidos y la razón, las capacidades receptiva y autónoma, no se han separado aún en sus actividades, no se contradicen todavía. Sus

sensaciones no son el juego informe del azar, sus pensamientos no son el juego vano de la representación; las primeras surgen de la ley de la necesidad, los segundos de la realidad. Cuando el hombre ha llegado a la etapa de la civilización, y el arte ha puesto sus manos en él, la armonía de la sensación se destruye en él, y ya no puede manifestarse, excepto como una unidad moral, es decir, como ir hacia la unidad. La concordancia entre su sentimiento y su pensamiento, que en la primera etapa existía realmente, ahora sólo existe idealmente; ya no está en él, sino fuera de él, como un pensamiento que debe realizarse, ya no como un hecho de su vida. La disposición fundamental del espíritu griego era la ingenuidad, la del moderno es el sentimentalismo. Por tanto, la visión del mundo de los antiguos podía ser realista, ya que aún no habían separado lo espiritual de lo natural. La naturaleza para ellos seguía incluyendo el espíritu. Si el hombre se abandonó a la naturaleza, fue a una naturaleza impregnada por el espíritu. El hombre moderno se encuentra en una posición diferente. Ha desvinculado el espíritu de la naturaleza, lo ha elevado al reino gris de las abstracciones. Si se entregara a su naturaleza, sería a una naturaleza despojada del espíritu. Por lo tanto, debe dirigir su más alto esfuerzo hacia el ideal; a través de este esfuerzo será capaz de reconciliar el espíritu y la naturaleza. En la mentalidad de Goethe, Schiller encontró ahora una afinidad con la mentalidad griega; Goethe creía que podía ver sus propias ideas y pensamientos con sus propios ojos, porque sentía que la realidad era la unidad inseparable del espíritu y la naturaleza. Según el criterio de Schiller, había conservado algo a lo que el hombre sentimental sólo vuelve cuando alcanza la cima de su esfuerzo. Y alcanza tal cumbre precisamente en el estado estético descrito por Schiller, en el que los sentidos y la razón están de acuerdo. La declaración de Schiller a Goethe en la mencionada carta del 23 de agosto de 1794 caracteriza significativamente la esencia de la nueva visión del mundo: "Si hubieras nacido en Grecia... y si desde la cuna te hubieras rodeado de una naturaleza elegida y de un arte idealizador, tu camino se habría acortado infinitamente, quizás incluso se habría vuelto superfluo. Ya en la primera visión de las cosas. Habrías captado la forma de la necesidad, y con tus primeras experiencias se habría desarrollado en ti el gran estilo. Pero... como tu espíritu helénico fue empujado a esta creación nórdica, no tuviste más remedio que convertirte en un artista nórdico, o sustituir, con la ayuda del "poder del pensamiento", en tu imaginación, lo que la realidad le defrauda, y así, desde dentro y siguiendo un camino

racional, crear una Grecia. Schiller intuye -estas palabras lo revelan- el proceso de evolución de la vida del alma desde la época helénica hasta la suya. Para el griego, la vida del alma se revelaba en la vida del pensamiento, y podía aceptar esta revelación porque el pensamiento era para él una sensación como los colores o los sonidos. El hombre debe experimentar en el fondo de su alma la fuerza creadora que impregna el mundo, y para que la vida del pensamiento, que no es perceptible a los sentidos, adquiera evidencia, debe llenarla la imaginación, una imaginación que se sienta unida a las fuerzas creadoras de la naturaleza. Dado que la conciencia anímica se ha convertido en autoconciencia en el hombre moderno, surge la pregunta para la visión del mundo: ¿cómo puede la autoconciencia experimentarse a sí misma tan vívidamente que esta experiencia llegue a sentirse parte de la acción creativa de las fuerzas cósmicas vivas? Schiller respondió a esta cuestión a su manera, reivindicando y defendiendo la vida en el sentido de lo que es el arte como ideal. En este sentido, la autoconciencia humana siente su afinidad con aquello que trasciende la mera imagen natural. El hombre se siente agarrado por el espíritu, mientras se abandona al mundo como un ser natural y sensible. Leibniz había intentado concebir el alma humana como una mónada. Fichte no parte de una mera idea, que debería aclarar el problema de la esencia del alma humana; busca una experiencia en la que el alma pueda captarse a sí misma en su esencia. Schiller se pregunta: ¿existe una experiencia del alma humana en la que pueda sentirse enraizada en lo espiritual-real? Goethe experimenta en sí mismo ideas que representan para él, al mismo tiempo, ideas de la naturaleza. En Goethe, Fichte, Schiller, se afirma la idea experimentada, incluso podríamos decir la experiencia ideal dentro del alma. En Grecia, el mismo proceso había tenido lugar con la idea percibida, la percepción ideal. La concepción del mundo y de la vida que estaba espontáneamente presente en Goethe, y que Schiller se esforzó por alcanzar por todas las vías del pensamiento, no siente la necesidad de esa verdad de validez general que ve en las matemáticas su ideal; se satisface con otra verdad que resulta para nuestro espíritu del contacto inmediato con el mundo real. El conocimiento que Goethe obtenía de la contemplación de las obras de arte en Italia no tenía, es cierto, la certeza absoluta de las proposiciones matemáticas. Era menos abstracto. Pero Goethe se presentó ante ellos con este sentimiento: aquí está la necesidad, aquí está Dios. Para Goethe no hay más verdad que la que se expresa en la obra de arte perfecta. Lo que el arte con sus medios técnicos, con el sonido, con el mármol, con los

colores, con el ritmo, trata de traducir de forma sensible, brota de la misma fuente de verdad, de la que también se nutre el filósofo, que no tiene medios inmediatos y concretos de representación, sino que debe recurrir sólo al pensamiento, a la idea misma. "La poesía apunta a los secretos de la naturaleza y trata de plasmarlos por medio de la imagen. La filosofía apunta a los secretos de la razón y trata de plasmarlos con la palabra", dice Goethe. Pero, en definitiva, naturaleza y razón son para él una unidad inseparable, basada en la misma verdad. El esfuerzo por conocer, que, desligado de los objetos, vive en un mundo abstracto, no le parece la actividad más elevada. "Más alta sería la comprensión de que toda la realidad es ya teoría". El azul del cielo nos revela la ley fundamental de los fenómenos del color. "No busques más allá de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina". El psicólogo Heinroth, en su antropología, describió el modo de pensar que llevó a Goethe a sus opiniones sobre la formación natural de las plantas y los animales como "pensamiento objetivo". Con esto quería decir que este pensamiento no estaba separado de los objetos, que los objetos contemplados estaban íntimamente penetrados por el pensamiento, que el pensamiento de Goethe era un ver y su ver era un pensar. Schiller ha estudiado y descrito excelentemente esta disposición del espíritu. En una carta a Goethe, escribió: "Tu mirada observadora, que se fija con tanta serenidad y pureza en las cosas, nunca te pone en peligro de desviarte por un camino falso, como hacen fácilmente tanto el pensamiento especulativo como la imaginación arbitraria, que sólo obedece a sí misma. En tu recta intuición se esconde mucho más de lo que el análisis se esfuerza por conseguir, y sólo a ti, -pues esto se encuentra en ti como un todo tu propia riqueza; pues desgraciadamente no conocemos más que lo que nos falta. Los espíritus afines al tuyo rara vez son conscientes del camino que han recorrido, y ¡qué poca razón tienen para pedir prestado a la filosofía, que es la única que puede aprender de ellos!" Según la concepción del mundo de Goethe y Schiller, la verdad está presente no sólo en la ciencia, sino también en el arte. La opinión de Goethe es la siguiente: "Creo que se podría dar el nombre de ciencia al conocimiento de las cosas generales, al conocimiento aislado del resto. El arte, por su parte, sería la ciencia adaptada a la acción; la ciencia sería la razón y el arte su mecanismo: de ahí que pueda llamarse también ciencia práctica. Y así, finalmente, la ciencia se convertiría en un teorema, el arte un problema. Así es como Goethe describe la acción alternante del conocimiento científico y la elaboración artística del

conocimiento. "Es evidente que un ... Es evidente que un artista se hace más grande y característico si añade a su talento el conocimiento botánico, si reconoce, a partir de la raíz, la influencia de las diferentes partes en el florecimiento y crecimiento de la planta, si comprende y medita sobre el desarrollo posterior de las hojas, las flores, la fecundación, la formación del fruto y el nuevo germen. No sólo nos revelará, al elegir entre estos fenómenos, su gusto, sino que despertará la admiración al representar exactamente. las cualidades de los objetos". Así, en la creación artística actúa la verdad, ya que el estilo artístico se apoya, según este concepto, "en los fundamentos más profundos del conocimiento, en la esencia de las cosas, en la medida en que se nos permite reconocerla en formas visibles y tangibles". La consecuencia de esta concepción de la verdad y del conocimiento de la misma es admitir la participación de la imaginación en la elaboración del conocimiento y no ver la capacidad cognitiva sólo en el intelecto abstracto. Las representaciones que Goethe utilizó como base para sus observaciones sobre la formación de los animales y las plantas no eran pensamientos grises y abstractos: eran imágenes sensibles-sensibles elaboradas por la imaginación. Sólo la observación combinada con la imaginación puede llevarnos a la esencia de las cosas, no la abstracción incruenta. Goethe está convencido de ello. Por eso destaca en Galileo el hecho de que consideraba un genio al hombre para el que "un caso vale más que mil 'fenómenos'", mientras que "él mismo descubrió la teoría del péndulo y la caída de los cuerpos a partir del movimiento de lámparas oscilantes". A partir de un solo caso, la imaginación logra crear una imagen rica en contenido; el razonamiento abstracto sólo puede extraer de la combinación, comparación y cálculo de los fenómenos, una ley general de su curso. La fe de Goethe en la capacidad cognitiva de la imaginación, que se eleva al nivel de la participación en las fuerzas creativas del mundo, descansa en toda su visión del mundo. Así como ve la obra de la naturaleza en todo, no puede discernir en el contenido espiritual de la imaginación humana más que productos superiores de la naturaleza. Las imágenes de la imaginación son productos de la naturaleza; y como reproducen la naturaleza, sólo pueden contener la verdad. De lo contrario, la naturaleza se engañaría a sí misma con los reflejos que crea. Sólo los hombres dotados de imaginación pueden alcanzar el más alto grado de conocimiento. Goethe los llama: "los que abrazan el todo" y "los contemplativos", en contraste con los "sedientos de conocimiento" que se quedan en un nivel inferior de

conocimiento: "Los sedientos de conocimiento necesitan una mirada tranquila y desinteresada, un afán de búsqueda, una razón clara: sólo procesan lo que encuentran desde un punto de vista científico. "La actitud del contemplativo es ya productiva, y el conocimiento creciente, sin darse cuenta, agudiza la observación y la supera; y los científicos se divierten haciendo la señal de la cruz ante la imaginación y haciendo oraciones: pero también deben, cuando menos lo esperan, llamar en su ayuda a la fuerza imaginativa productiva... Aquellos que abarcan el conjunto de las cosas, y que podrían ser llamados, con un nombre más orgulloso, los creadores, son productivos en el más alto grado; mientras que, de hecho, toman su referencia de las ideas, ya expresan la unidad del conjunto, y entonces, hasta cierto punto, le corresponde a la naturaleza adaptarse a estas ideas. Los que creen en ese tipo de conocimiento nunca deberían hablar de la limitación del conocimiento humano, como razona Kant. Lo que el hombre necesita como su verdad, lo experimenta en lo más profundo de su alma. El núcleo de la naturaleza está en el hombre. La concepción del mundo de Goethe y Schiller no exige que la verdad sea una repetición de los fenómenos del mundo en la representación y que, por tanto, esté de acuerdo, en el verdadero sentido de la palabra, con algo exterior al hombre. Lo que aparece en el hombre es, en cuanto ideal, en cuanto espiritual, algo no disponible en el mundo exterior, pero es lo que aparece como cumbre suprema de todo devenir. Por estas razones, según esta concepción del mundo, no es necesario que la verdad aparezca a todos los hombres bajo el mismo aspecto. Puede adoptar un carácter particular en cada individuo. Los que buscan la verdad de acuerdo con un elemento externo sólo pueden concebirla de una sola forma, y con Kant buscarán la "metafísica" que sólo "puede darse como ciencia". Quien ve en la verdad el fruto más distinguido de toda la existencia, aquel en el que "el universo, si pudiera sentirse a sí mismo, habiendo alcanzado su meta, podría exultar y admirar el ápice de su propio devenir y esencia" (Goethe, en su ensayo sobre Winckelmann) puede decir con Goethe: "Lo que conozco como mi relación conmigo mismo y con el mundo exterior, eso es la verdad. Y así cada uno puede tener su propia verdad mientras la verdad sigue siendo siempre la misma". La esencia del ser no reside en lo que nos da el mundo exterior, sino en lo que el hombre crea en sí mismo, sin que esta creación esté ya presente en el mundo exterior. Goethe argumenta en contra de quienes quieren penetrar en el llamado "interior de la naturaleza" con instrumentos e investigaciones objetivas, porque "el hombre, en sí mismo, en

la medida en que se sirve de sus sentidos sanos, es el mayor y más preciso aparato físico que puede darse, y es precisamente la mayor desgracia de la física moderna que los experimentos se hayan desprendido del hombre y que no se quiera conocer la naturaleza sino a través de lo que los instrumentos artificiales pueden mostrar, incluso limitando y probando con éstos lo que puede producir". Por otra parte, "el hombre está tan alto que en él está representado lo que no puede ser representado de otra manera. ¿Qué es una cuerda de un instrumento y todas las subdivisiones mecánicas ante el oído del músico? Incluso se podría decir: ¿qué son los fenómenos elementales de la naturaleza ante el hombre, que tiene que domesticarlos y modificarlos todos para poder asimilarlos en cierta medida?" Goethe, con respecto a su imagen del mundo, no habla ni de un mero conocimiento conceptual, ni de una fe, sino de una contemplación en el espíritu. Escribe a Jacobi: "Tú valoras la fe en Dios, yo la contemplación de Él". Esta contemplación espiritual, tal como se entiende aquí, penetra en la evolución de la concepción del mundo como esa fuerza anímica que corresponde a una época en la que el pensamiento ya no es lo que era para el pensador griego, en la que se presenta más bien como un resultado de la autoconciencia, sino como algo que se adquiere por el hecho de que esta autoconciencia se sabe en medio de las fuerzas espirituales creadoras de la naturaleza. Goethe es el representante de un periodo de concepción del mundo que se siente obligado a pasar del mero pensamiento a la contemplación. Schiller se esfuerza por legitimar esta transición frente a Kant.

* * *

La íntima alianza forjada por Goethe, Schiller y sus contemporáneos entre la poesía y la visión del mundo ha quitado a esta última el carácter inerte que debe asumir cuando se mueve sólo en la región del intelecto abstracto. Esta alianza ha hecho madurar, en consecuencia, la fe de que existe, en la concepción del mundo, un elemento personal, individual. El hombre puede crear, según su personalidad, su relación con el mundo, y al mismo tiempo sumergirse en la realidad y no sólo en un mundo puramente fantástico de sombras. Su ideal no es necesariamente la concepción kantiana, teórica, delineada de una vez por todas según el modelo de las matemáticas. Sólo de la atmósfera espiritual de una convicción que exalta la individualidad

humana puede nacer una representación como la de Jean Paul (1763-1825). "'El corazón del genio, al que todas las demás fuerzas brillantes y auxiliares sólo sirven, posee y ofrece un signo característico, a saber, una nueva concepción del mundo y de la vida'. ¿Cómo podría la creación de una nueva concepción del mundo y de la vida ser la característica del hombre supremamente evolucionado, del genio, si sólo hubiera una concepción del mundo, válida para todos, si la representación del mundo tuviera una sola forma? Jean-Paul defiende a su manera la idea de Goethe de que el hombre experimenta en sí mismo la forma más elevada de la existencia. Escribe a Jacobi: "No creemos realmente en la libertad divina, en Dios, en la virtud, sino que contemplamos realmente estas cosas como ya dadas o como ofreciéndose a nosotros, y esta contemplación es precisamente conocimiento, y conocimiento superior, mientras que el conocimiento racional se refiere sólo a una contemplación inferior. Podríamos llamar a la razón la conciencia de lo que es sólo positivo, ya que lo positivo de lo perceptible se resuelve al final en lo positivo espiritual, y la razón manifiesta su esencia eternamente sólo en lo relativo, que no es nada en sí mismo, ya que ante Dios lo más, lo menos y todos los grados de comparación caen. Jean-Paul no quiere dejarse privar del derecho a experimentar la verdad en el fondo del alma y a poner en acción para ello no sólo la razón lógica, sino todas las fuerzas del alma. "El corazón, la raíz viva del hombre, no debe ser arrancado de mi pecho por la filosofía trascendental, (Jean Paul se refiere aquí a la concepción del mundo preconizada por Kant) para ser sustituido por un puro instinto del ego. No permitiré que me liberen de la esclavitud del amor, que me hagan dichoso sólo por el orgullo". Así, rechaza el orden moral kantiano, que es ajeno al mundo. "Me adhiero a la idea de que al igual que hay cuatro elementos últimos, hay cuatro primarios: la belleza, la verdad, la moral y la dicha, y que la síntesis de estos cuatro no sólo es necesaria, sino que ya nos ha sido dada, pero sólo (y por tanto precisamente una) en una esquiva unidad espiritual-orgánica, sin la cual no podríamos entender estos cuatro evangelistas ni encontrar el acceso a estos cuatro continentes". La crítica de la razón, que operaba con extrema severidad lógica, había llegado en Kant y Fichte a reducir el sentido autónomo de lo real y lo vivo a una apariencia vacía, a una imagen onírica. Tal concepción era intolerable para los hombres llenos de imaginación que enriquecían sus vidas con las figuras creadas por su poder imaginativo. Estos hombres sentían la realidad: estaba presente en su percepción, en su alma, y no debían

dejarse convencer de su carácter onírico. "Las ventanas de las aulas filosóficas son demasiado altas para permitir una vista de las calles de la vida real", dijo Jean Paul. Fichte se esforzó por conseguir la verdad más pura, experimentada en el más alto grado. Renunció a todo conocimiento que no naciera del ser interior, porque sólo de éste puede surgir la certeza. El romanticismo representa la corriente opuesta a esta visión del mundo. Para Fichte, sólo cuenta la verdad, y el interior del alma humana sólo cuenta en la medida en que revela la verdad; la cosmovisión romántica sólo valora este interior del alma y declara como verdadero lo que surge de él. El ego no debe estar limitado por ninguna restricción externa. Todo lo que crea tiene su propia justificación. Se puede decir del Romanticismo que ha llevado las palabras schillerianas hasta sus últimas consecuencias: "El hombre juega sólo cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra; y es plenamente hombre sólo donde juega". Su objetivo es hacer del mundo entero un reino del arte. El hombre, llegado a su perfecta evolución, no conoce otra norma que las leyes que crea con la fuerza libre de su imaginación, como el artista crea las leyes que impone a su obra. Se eleva por encima de todo lo que le determina desde fuera y vive completamente por sí mismo. El mundo entero no es más que materia para su juego estético. La seriedad del hombre común no está arraigada en la verdad. El alma que conoce no puede tomar en serio las cosas en sí mismas, porque no tienen valor en sí mismas. Más bien les da valor. Los románticos llaman ironía a la disposición del espíritu consciente de su superioridad sobre las cosas. Carlo Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) dio la siguiente definición de la ironía romántica: "El espíritu del artista debe abarcar, con una mirada desde lo alto, todas las direcciones, y esta mirada, que lo domina todo y lo anula todo, la llamamos ironía". Frederick Schleger (1772-1829), uno de los corifeos de las tendencias románticas, dice de la disposición irónica que "lo ve todo desde arriba y se eleva infinitamente por encima de todas las cosas condicionadas, incluso por encima del arte, la virtud o el genio". Quien vive en esta disposición no se siente atado por nada, nada fija la dirección de su acción. Puede, "según sus predilecciones, asumir una disposición filosófica o filológica, crítica o poética, histórica o retórica, antigua o moderna". El espíritu irónico se eleva por encima de una verdad que quiere dejarse atar por la lógica; también se eleva por encima de un orden moral eterno del mundo, porque nada le dice lo que debe hacer, salvo él mismo. El ironista debe hacer lo que quiera, su moral sólo puede ser estética. Los románticos son herederos del pensamiento

de Fichte sobre el carácter único del ser. Pero no quieren, como Fichte, llenar este yo de ideas racionales y de fe moral: se refieren sobre todo a la más libre de las fuerzas del alma, a la que no está ligada a nada, a la imaginación. Para ellos, el pensamiento está completamente absorbido por la poesía. Novalis dice: "Es un gran mal que la poesía tenga un nombre propio y que los poetas formen un gremio particular. La poesía no es nada especial. Es el modo de actividad propio del espíritu humano. ¿No es cada hombre un poeta a cada minuto?" El yo, ocupado sólo consigo mismo, puede alcanzar la más alta verdad: "Al hombre le parece que está comprometido en un diálogo, en el que algún ser espiritual desconocido le provoca, de manera maravillosa, a desplegar los pensamientos más obvios". Al fin y al cabo, los románticos no querían más que lo que Goethe y Schiller profesaban, es decir, una visión del hombre que le permitiera aparecer tan perfecto, tan libre como fuera posible. Los poemas y las observaciones de Novalis derivan de una disposición del alma que, ante la imagen del mundo, reacciona del mismo modo que la de Fichte. Pero el espíritu de Fichte se afirma en los claros contornos de sus puros conceptos, el de Novalis en la plenitud de una sensibilidad que siente donde otros piensan, que experimenta un amor donde otros quieren abarcar las esencias y los fenómenos del mundo en ideas. Los representantes de esta época buscan, más allá del mundo externo de los sentidos, esa naturaleza espiritual en la que el alma autoconsciente tiene sus raíces, mientras que no puede tenerlas en la realidad sensible externa. Novalis siente y vive en esta naturaleza espiritual superior. Su genio original le hace sentir, en lo que expresa, las revelaciones de esta naturaleza espiritual. Y anota para sí mismo: "Uno fue capaz de levantar el velo de la diosa de Sais, pero ¿qué vio? Vio -milagro de milagros- se vio a sí mismo". Novalis se revela, al sentir el misterio espiritual detrás del mundo de los sentidos y la autoconciencia humana como el órgano a través del cual este misterio dice: este soy yo, cuando expresa este sentimiento con estas palabras: "El mundo de los espíritus está, en realidad, ya abierto a nosotros, se nos revela siempre. Si de repente fuéramos tan elásticos como necesitamos ser, nos encontraríamos justo en el medio".

LOS CLÁSICOS DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y DE LA VIDA

Como un relámpago que ilumina el pasado y actúa sobre el futuro en la evolución de la concepción del mundo, brilla una palabra escrita por Frederick Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) en su Filosofía de la Naturaleza: "Filosofar sobre la naturaleza es tan grande como crearla". Esta frase da una expresión grandiosa a la convicción de Goethe y Schiller de que la imaginación productiva participa en la creación de la concepción del mundo. Lo que la naturaleza nos ofrece espontáneamente, cuando la observamos, la contemplamos, la percibimos, no contiene su significado más profundo. El hombre no puede recibir este significado desde fuera. Debe crearlo. El espíritu de Schelling estaba particularmente predispuesto a tal creación. Para él, todas las energías espirituales convergen en la imaginación. Es un cerebro inventivo sin igual. Pero su poder imaginativo no crea imágenes como el poder artístico, sino conceptos e ideas. Esta mentalidad le llamaba a seguir los pasos de Fichte. Fichte no poseía una imaginación creativa. En su búsqueda de la verdad, había llegado al centro del alma del hombre, el "yo". Si éste ha de ser el punto de partida de la visión del mundo, los que se sitúan en este punto deben ser capaces, a partir del yo, de obtener nociones significativas sobre el mundo y la vida. Esto sólo puede ocurrir con la ayuda del poder de la imaginación. Fichte no disponía de ello. Por eso se pasó toda la vida señalando al yo y diciendo que tenía que adquirir un contenido de pensamiento, pero él mismo no sabía cómo darlo. Así se desprende de las conferencias que pronunció en 1813 en la Universidad de Berlín sobre la Teoría de la Ciencia (Obras póstumas, volumen 1). Fichte exigía a los que querían llegar a una concepción del mundo que tuvieran "un instrumento interior de sentido totalmente nuevo, mediante el cual se nos da un mundo nuevo que no se presenta al hombre común". Pero Fichte no va más allá de esta exigencia de un nuevo sentido. No explica qué debe percibir ese sentido. Schelling ve, en los pensamientos que su imaginación pone ante su alma, los resultados de este sentido superior, que él llama contemplación intelectual. Schelling, que ve en las afirmaciones del espíritu sobre la naturaleza un producto creado por el espíritu, debió preocuparse en primer lugar por este problema: ¿cómo puede lo que nace del espíritu ser también la normalidad real que domina en la

naturaleza? Dirige severas palabras a quienes creen que "sólo relacionamos nuestras ideas con la naturaleza", porque "no tienen la menor idea de lo que es y debe ser la naturaleza.... No queremos que la naturaleza se ponga de acuerdo por casualidad (tal vez por la mediación de un tercero) con las leyes de nuestro espíritu, sino que queremos que no sólo exprese, sino que realice, de forma necesaria y original, las leyes de nuestro espíritu... y que no sea ni se llame naturaleza sino haciéndolo. La naturaleza debe ser el espíritu visible; el espíritu, la naturaleza invisible. Aquí, pues, en la identidad absoluta del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros, debe resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza fuera de nosotros. La naturaleza y el espíritu no son, pues, dos esencias opuestas, sino una única esencia en dos formas diferentes. El verdadero punto de vista de Schelling sobre esta unidad de la naturaleza y el espíritu rara vez ha sido comprendido con exactitud. Debemos penetrar completamente en su modo de representación si no queremos entender algo trivial o absurdo en él. Para ilustrar mejor este modo de representación, debemos citar una frase de su libro Sobre el alma del mundo, en la que explica su tesis sobre la naturaleza de la fuerza de la gravedad. Muchos sienten una dificultad con este concepto, ya que presupone una llamada "acción a distancia". El sol atrae a la tierra, aunque no hay nada entre el sol y la tierra que transmita esta atracción. Hay que pensar que el sol, a través del espacio, expande su esfera de acción a lugares donde no está. Los que viven en representaciones burdas ven en ese pensamiento una dificultad. ¿Cómo puede actuar un cuerpo donde no está? Schelling le da la vuelta a todo el proceso de pensamiento. Dice: "Es muy cierto que un cuerpo sólo actúa donde está, pero también es cierto que sólo es donde actúa. Si vemos al sol, por la fuerza de atracción, actuando sobre nuestra tierra, se deduce que el ser del sol se extiende a nuestra tierra, y que no tenemos derecho a fijar su esencia al lugar donde es visible. El sol, con su esencia, va más allá de los límites en los que es visible. Sólo una parte de su esencia es visible; la otra se manifiesta a través de la fuerza de atracción. Así es más o menos como debemos ver la relación del espíritu con la naturaleza. El espíritu existe no sólo donde se percibe, sino también donde se percibe. Su esencia se expande hasta los lugares más lejanos donde todavía puede observar los objetos. Capta y penetra toda la naturaleza que conoce. Cuando piensa la ley de un proceso externo, no es que este proceso permanezca fuera y el espíritu reciba una mera imagen reflejada de él, sino que el espíritu hace fluir su esencia en el proceso mismo y lo penetra. Y

cuando encuentra la ley, no es el espíritu expresando la ley en un rincón aislado del cerebro, sino la ley expresándose. El espíritu ha ido donde opera la ley. Si no hubiera observado la ley, habría actuado igualmente: pero no la habría expresado. En cuanto el espíritu se insinúa en el fenómeno, la ley se expresa también, además de su acción, como idea, como concepto. Sólo cuando el espíritu se desentiende de la naturaleza y se contempla a sí mismo, le sucede como si estuviera separado de la naturaleza, igual que el ojo ve el sol encerrado en un espacio determinado, si se abstiene de que también está allí donde ejerce su fuerza de atracción. Si, pues, en mi espíritu, doy nacimiento a las ideas, si doy expresión a las leyes de la naturaleza, la afirmación de que yo creo la naturaleza es tan cierta como la otra, que la naturaleza se crea a sí misma en mí. Ahora hay dos posibilidades de describir la esencia única que es tanto el espíritu como la naturaleza. Una es señalar las leyes naturales que actúan en la realidad. La otra consiste en mostrar cómo el espíritu llega a estas leyes. En los dos casos me guía lo mismo. En un caso, las leyes me muestran cómo actúan en el mundo; en el otro, el espíritu me muestra lo que hace para representar este conjunto de leyes. En un caso estoy haciendo la ciencia de la naturaleza, en el otro la ciencia del espíritu. Cómo se relacionan estas dos ciencias, Schelling lo describe de forma atractiva: "La tendencia necesaria de toda ciencia natural consiste en pasar de la naturaleza a la inteligencia. Esto, y no otra cosa, es la base del esfuerzo por introducir una teoría en los fenómenos naturales. La más alta perfección de la ciencia de la naturaleza sería la perfecta espiritualización de todas las leyes de la naturaleza en leyes de contemplación y pensamiento. Los fenómenos (la materia) deben desaparecer por completo y sólo deben subsistir las leyes (la forma). Por lo tanto, cuanto más se manifiesta en la naturaleza lo que se ajusta a las leyes, más desaparece el velo, los fenómenos mismos se vuelven más espirituales y finalmente dejan de existir por completo. Los fenómenos ópticos no son más que una geometría cuyas líneas se dibujan por medio de la luz, y esta misma luz es ya una materialidad ambigua. En los fenómenos del magnetismo desaparece ya todo vestigio material, y de los fenómenos de la gravedad, que incluso los estudiosos de la naturaleza creían que sólo podían concebir como una acción espiritual inmediata - acción a distancia - sólo queda la ley, cuya aplicación a gran escala constituye el mecanismo de los movimientos celestes. La teoría perfecta de la naturaleza sería aquella en la que toda la naturaleza se reduce a una inteligencia. Los productos muertos e

inconscientes de la naturaleza no son más que tentativas infructuosas de la naturaleza para reflejarse a sí misma; lo que llamamos naturaleza muerta es en general una inteligencia no madura, y por tanto en sus fenómenos, todavía inconscientes, aparece ya un carácter de inteligencia. La naturaleza alcanza su objetivo más elevado, el de transformarse completamente en un objeto, sólo a través de la reflexión más elevada y última, que sólo a través del hombre, o, de manera más general, a través de lo que llamamos razón, la naturaleza se completa en sí misma, y se manifiesta que la naturaleza es originalmente idéntica a lo que conocemos como inteligente y consciente. Schelling envolvió los hechos de la naturaleza en una red artística de pensamiento, de modo que todos los fenómenos se presentaron a su imaginación creativa como un organismo armonioso ideal. Le animaba el sentimiento de que las ideas que aparecían en su imaginación eran también las verdaderas fuerzas creativas de los procesos naturales. Hay, por tanto, fuerzas espirituales en la base de la naturaleza, y lo que parece muerto y sin vida a nuestros ojos nació originalmente de un principio espiritual. Si dirigimos nuestro espíritu a este punto, liberamos las ideas, el elemento espiritual de la naturaleza. Para el hombre, pues, según Schelling, los objetos de la naturaleza son revelaciones del espíritu, que al mismo tiempo se esconde tras su envoltura. Sólo en nuestro interior se revela en su verdadero aspecto. El hombre conoce así lo que es el espíritu y también puede encontrar el espíritu oculto en la naturaleza. El modo en que Schelling resucita la naturaleza como espíritu en sí mismo guarda cierta similitud con el modo en que Goethe cree encontrar al artista perfecto. En opinión de Goethe, el artista se comporta en la producción de sus obras de arte del mismo modo que la naturaleza se comporta en sus creaciones. En la creación del arte, se tendría así ante sí el mismo proceso por el que ha surgido todo lo que se presenta al hombre en la naturaleza externa. Lo que la naturaleza oculta a la mirada externa, lo presenta de forma perceptible para el hombre en la actividad artística. La naturaleza sólo muestra al hombre las obras terminadas; el modo en que procede a realizarlas debe adivinarse a partir de sus obras. Tiene a las criaturas delante, no al creador. En el artista vemos la creación y la criatura juntas. Ahora bien, el Schelling quiere, a través de las producciones de la naturaleza, penetrar hasta su acción; se adentra en la naturaleza creadora y la hace nacer en su alma, como el artista hace nacer su obra. ¿Cuáles son entonces, en opinión de Schelling, los pensamientos que contiene su concepción del mundo? Son las ideas del espíritu de la

naturaleza creativa. El principio que precedió a las cosas y las creó aparece como un pensamiento en el espíritu del hombre individual. Este pensamiento es a su existencia original real como la imagen que la memoria retiene de una experiencia es a esta última. Así, la ciencia humana se convierte para Schelling en una reminiscencia de los prototipos espirituales creativos preexistentes en los objetos. Un espíritu divino ha creado el mundo; luego crea a la humanidad, para formar en sus almas otros tantos instrumentos con los que pueda recordar su actividad. El Schelling, cuando se dedica a la contemplación de los fenómenos del mundo, no se siente un individuo aislado. Se presenta a sí mismo como una parte, un miembro de los poderes creativos del mundo. No piensa, sino que el espíritu del mundo piensa en él. Este espíritu contempla su propia actividad creadora en él. En la producción de la obra de arte, Schelling ve una creación del mundo en miniatura: en la reflexión sobre las cosas, un recuerdo de la creación del mundo a mayor escala. En la concepción del mundo aparecen las mismas ideas que están en la base de las cosas y que las produjeron en nuestra mente. El hombre deja de lado todo lo que los sentidos le dicen sobre el mundo, y se queda sólo con lo que el pensamiento puro le ofrece. En la creación de la obra de arte y en el disfrute de la misma se manifiesta la compenetración de la idea con lo que se revela a los sentidos. Según la opinión de Schelling, la naturaleza, el arte y la cosmovisión (la filosofía) se encuentran en una relación tal que la naturaleza presenta los resultados externos realizados, la cosmovisión las ideas productoras y el arte la colaboración armoniosa de ambas. La actividad artística se encuentra en el punto intermedio entre la naturaleza creadora, que produce sin saber nada de las ideas a partir de las cuales crea, y el espíritu pensante, que conoce esas ideas sin poder, ni siquiera con su ayuda, crear objetos. Schelling lo expresa en la siguiente frase: "El mundo ideal del arte y el mundo real de los objetos son, pues, productos de la misma actividad; el encuentro de lo consciente y lo inconsciente. Sin conciencia, tenemos el mundo real; con conciencia, el mundo estético. El mundo objetivo es la poesía original, todavía inconsciente, del espíritu: el órgano general de la filosofía, y la clave de todo ello, es la filosofía del arte". Las actividades espirituales del ser humano -la observación reflexiva del mundo y la creación artística- no le parecen a Schelling meras producciones individuales de la personalidad individual, sino al mismo tiempo, si se captan en su sentido más elevado, producciones del ser primordial, del espíritu del mundo. En aforismos verdaderamente ditirámbicos, Schelling describe el

sentimiento que surge en el alma cuando se da cuenta de que su vida no está meramente circunscrita a un punto del universo, sino que su acción es espiritual y general. Cuando el alma dice: "Yo soy, yo sé", esto significa, en un sentido más elevado, que el espíritu del mundo recuerda su acción ante la existencia de las cosas; y cuando produce una obra de arte, esto significa que el espíritu del mundo repite en pequeño lo que ha hecho en grande al crear la naturaleza. "El alma no es, pues, en el hombre el principio de la individualidad, sino aquello que permite al hombre elevarse por encima de sí mismo, que le hace capaz de sacrificarse, de amar desinteresadamente y, lo que es más elevado aún, de contemplar y reconocer la esencia de las cosas, es decir, de dedicarse al arte. Ya no se ocupa de la materia, ni entra en contacto directo con ella, sino sólo con el espíritu, como vida de las cosas. También aparece en el cuerpo, pero está libre del cuerpo, cuya conciencia se cierne en él en las más bellas imágenes, sólo como un sueño ligero, del que no se perturba. No es una propiedad, ni una capacidad, ni nada de esto en particular; no sabe, pero es ciencia; no es bueno, pero es bondad; no es bello, como el cuerpo también puede serlo, pero es la belleza misma" (Sobre las relaciones de las artes plásticas con la naturaleza). Este modo de representación nos recuerda al misticismo alemán, que tuvo un representante en Jacob Böhme (1575-1624). Schelling mantuvo relaciones espiritualmente fértiles en Múnich, donde vivió desde 1806 hasta 1841, salvo breves interrupciones, con Francisco Benito Baader, cuyas ideas filosóficas se orientaban en la misma dirección que esta antigua doctrina. Esta circunstancia dio a Schelling la oportunidad de penetrar en este mundo de pensamiento, que estaba en armonía con el punto al que él mismo había llegado siguiendo su propio pensamiento. Leyendo los pasajes mencionados del discurso sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza, pronunciado en la Real Academia de Ciencias de Múnich, recordamos la concepción del Barril: "Si miras las profundidades, y las estrellas, y la tierra, ves a tu Dios, y también vives y estás en él, y el mismo Dios también te gobierna... fuiste creado por este Dios y vives en él; todo tu conocimiento reside en este Dios y cuando mueres, eres enterrado en este Dios". A través del pensamiento progresivo de Schelling, la contemplación del mundo se convirtió en contemplación de Dios o teosofía. Ya estaba completamente en el terreno de tal contemplación de Dios cuando publicó sus Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos que dependen de ella en 1809. Todos los problemas inherentes a una concepción del

mundo se le presentaron bajo una nueva luz. Si todas las cosas son divinas, ¿cómo puede haber maldad en el mundo, ya que Dios sólo puede ser bondad perfecta? Si el alma del hombre está en Dios, ¿cómo puede ser que persiga sus propios intereses egoístas? Y si Dios actúa en mí, ¿cómo puedo llamarme libre a mí, que no actúo como un ser independiente? Schelling trata de responder a estas preguntas observando a Dios, no al mundo. Sería muy indigno de Dios crear un mundo de seres a los que tendría que dirigir y conducir continuamente como seres sin independencia. Un Dios que sólo puede crear seres más imperfectos que él es un Dios imperfecto. Por ello, Dios ha creado a los hombres, seres que no necesitan su dirección, sino que son tan libres e independientes como él. Un ser que tiene su origen en otro no tiene por qué depender de ese otro. No hay ninguna contradicción en el hecho de que el hijo de un hombre sea también un hombre. Al igual que el ojo, que sólo es posible en el organismo como un todo, no carece, sin embargo, de una vida independiente y particular, así el alma individual está concebida en Dios, pero no actúa, por tanto, arrastrada por él, como el engranaje de una máquina. "Dios no es el Dios de los muertos, sino de los vivos. Es inadmisible que el ser más perfecto de todos encuentre su placer en una máquina, incluso la más perfeccionada. Si, partiendo de Dios, imaginamos cualquier tipo y cualquier derivación de seres, no puede tratarse nunca de que se mueva alguna cosa mecánica, ya que lo que se mueve no es nada en sí mismo. Tampoco se trata de una emanación, en la que lo emanado seguiría siendo lo mismo que aquello de lo que emana, nada por tanto propio, independiente. La procesión de objetos de Dios es una auto-revelación de Dios. Pero Dios no puede revelarse sino en lo que es semejante a Él, en seres libres, agentes de sí mismos, para cuya existencia no hay otra razón que Dios, pero que son como Dios es. Si Dios fuera un dios de las cosas muertas, y si todos los fenómenos del mundo fueran simplemente un mecanismo, de cuyo proceso él es el iniciador y la causa, sólo tendríamos que describir la actividad de Dios, y habríamos comprendido todo lo que hay en el mundo. Partiendo de Dios, podríamos entender todas las cosas y su actividad. Pero este no es el caso. El mundo divino tiene su propia independencia. Dios lo creó, pero tiene su propia esencia. Así que es divino, pero el carácter divino aparece dentro de una esencia que es independiente de Dios, que no es divina. Como la luz nace de la oscuridad, así el mundo divino nace de la esencia no divina. Y de lo no divino nace el mal, el egoísmo rampante. Dios, pues, no tiene a todos los seres en su poder; puede

darles luz, pero ellos mismos salen de la noche oscura. Son hijos de esta noche. Y Dios no tiene poder sobre lo que es oscuridad en ellos. Deben salir de la noche hacia la luz. Esa es su libertad. Podríamos decir que Dios crea el mundo a partir de lo no divino. Lo no divino es, pues, primario, lo divino es sólo secundario. En primer lugar, Schelling buscó las ideas en todas las cosas, por tanto su elemento divino. Por ello, el mundo entero se convirtió para él en una revelación de Dios. Pero luego tuvo que pasar de lo divino a lo no divino para comprender la imperfección, el mal, el egoísmo. Ahora todo el proceso evolutivo del mundo se convirtió para él en una superación de lo no divino por lo divino. El hombre individual extrae su origen de lo no divino. A partir de esto, se perfecciona hacia la divinidad. También en el curso de la historia podemos observar el progreso de lo no divino a lo divino. Al principio, los no divinos gobernaban el mundo. En la antigüedad, los hombres se entregaban a su propia naturaleza. Actuaron espontáneamente de forma egoísta. La civilización griega se asienta en este terreno. Era la época en la que el hombre vivía en alianza con la naturaleza o, como dice Schiller en su estudio sobre la poesía ingenua y sentimental, el propio hombre era la naturaleza y, por tanto, aún no la buscaba. Con el cristianismo, este estado inocente de la humanidad desaparece. La mera naturaleza se considera no divina, el mal se opone a lo divino, al bien. Cristo aparece para hacer brillar la luz de lo divino en la noche de lo no divino. Es el momento en el que "por segunda vez la tierra se vuelve caótica y vacía", ese momento del "nacimiento de la luz superior del espíritu", que "desde el principio estaba en el mundo, pero no era comprendida por las tinieblas que actuaban por sí mismas, y en una revelación todavía muy cerrada y restringida". Y he aquí que, para oponerse al mal personal y espiritual, aparece también en forma personal, humana, y como mediador, para restablecer la relación de la creación con Dios, en el más alto grado. Como sólo la personalidad puede salvar a la personalidad, es Dios quien debe hacerse hombre para que el hombre vuelva a Dios". El spinozismo es una concepción del mundo que busca en Dios el principio de todo devenir cósmico, y a partir de este principio deduce todos los procesos según leyes eternas y necesarias, al igual que las verdades matemáticas se extraen de los axiomas. Tal concepción del mundo no era suficiente para Schelling. Creía, como Spinoza, que todos los seres están en Dios, pero, en su opinión, no están determinados sólo por Dios, pues en ellos también está lo no divino. Reprocha a Spinoza "la falta de vida de su sistema, la forma árida, la

pobreza de conceptos y expresiones, la implacable dureza de las definiciones que concuerdan bien con el pensamiento abstracto". Schelling encuentra perfectamente consecuente la "concepción mecánica de la naturaleza" de Spinoza. Pero la naturaleza no nos muestra tal consecuencia. "Toda la naturaleza nos dice que no existe en virtud de una necesidad meramente geométrica; no hay en ella sólo y puramente la razón, sino la personalidad y el espíritu, pues de lo contrario el intelecto geométrico, que ha reinado durante tanto tiempo, ya habría penetrado en ella hace tiempo y habría tenido que confirmar de manera más decisiva de lo que lo hizo, su ídolo de las leyes eternas y generales de la naturaleza, mientras que más bien debe reconocer diariamente la relación irracional de la naturaleza consigo misma. Así como el hombre no es sólo intelecto y razón, sino que reúne en sí mismo otras posibilidades y fuerzas, así también, según Schelling, debe hacerlo el ser divino primordial. Un Dios que fuera pura razón aparecería como la matemática personificada; un Dios, en cambio, que, al crear el mundo, no puede seguir la pura razón, sino que debe luchar continuamente contra lo no divino, puede "considerarse como un ser personal y vivo". Su vida presenta fuertes analogías con la vida humana. Al igual que el hombre busca superar las imperfecciones de su naturaleza y alcanzar un ideal de perfección, este Dios es retratado en eterna lucha, y su actividad como la superación progresiva de lo no divino. Schelling compara al Dios de Spinoza con "las figuras más antiguas de la divinidad, que parecían tanto más misteriosas cuanto menos presentaban caracteres individualistas y vivos". Schelling da a su Dios rasgos cada vez más individualistas. Lo describe como un ser humano cuando dice: "Si reflexionamos sobre lo que es espantoso en la naturaleza y en el mundo de los espíritus, y también sobre todo lo que una mano benévola parece querer ocultarnos, ya no podemos dudar de que Dios se eleva por encima de un mundo de terrores, y que Dios, según lo que hay en él y según lo que oculta, podría ser llamado, no impropiamente sino en el sentido propio, el terrorífico y el espantoso". Schelling no podría considerar a ese Dios como Spinoza considera a su Dios. Un Dios que ha determinado todo según leyes razonables también puede ser considerado a través de la razón. Un Dios personal, tal como lo representa Schelling en su última época, no es previsible ni, por así decirlo, calculable. No actúa únicamente de acuerdo con la razón. Podemos determinar de antemano, mediante el pensamiento puro, el resultado de un ejercicio de cálculo; no podemos calcular la acción del hombre. Debemos esperar a ver qué acción decidirá en

cada momento. Al conocimiento racional hay que añadir la experiencia. La ciencia racional pura no le bastó a Schelling para formar su concepción del mundo o de Dios. En la forma posterior que dio a su sistema, llama "ciencia negativa" a todo lo que se adquiere por simple razón y que debe ser completado por una "ciencia positiva". Quien quiera conocer al Dios vivo no sólo debe abandonarse a las conclusiones necesarias de la razón, sino que debe sumergirse con toda su personalidad en la vida de Dios. Entonces experimentará lo que ni las conclusiones ni la razón pura pueden enseñarle. El mundo no es un efecto necesario y fatal de la causa divina: es un acto libre del Dios personal. Lo que Schelling creía, no reconocido a través de la observación racional, sino contemplado como una acción libre y no calculable de Dios, lo expuso en su Filosofía de la Revelación y su Filosofía de la Mitología. Él mismo no publicó estas dos obras, pero aprovechó su contenido para convertirlas en la base de sus conferencias impartidas en la Universidad de Berlín, tras su llamada por Federico Guillermo IV a la capital de Prusia. Sólo aparecieron tras la muerte de Schelling en 1854. Con estas concepciones, Schelling se presenta como el más audaz y animado de los filósofos que se inspiraron en Kant para forjar una concepción idealista del mundo. Bajo la influencia de esta inspiración, se dejó de lado la filosofía sobre las cosas que están más allá de lo que los sentidos humanos pueden observar y lo que el pensamiento puede extraer de estas observaciones. Los pensadores trataron de contentarse con lo que se encuentra en el ámbito de la observación y el pensamiento. Pero mientras Kant concluía, a partir de la necesidad de esta resignación, que nada puede conocerse de las cosas del más allá, los postkantianos declaraban que, puesto que ni la observación ni el pensamiento nos señalan un elemento divino en el más allá, ellos mismos son este divino. Y Schelling fue el más enérgico defensor de esta afirmación. Fichte concentró todo en el yo; Schelling, en cambio, dispersó el yo por todas partes. Schelling, al igual que Fichte, no quería demostrar que el yo era todo, sino que todo era yo. Y Schelling tuvo el valor no sólo de declarar que el contenido de ideas del ego era divino, sino que toda la personalidad espiritual humana lo era. Deificó no sólo la razón humana, sino todo el contenido de la vida humana, del que hizo una esencia personal divina. Una explicación del mundo que parte del hombre y supone que hay, en toda la evolución del universo, una esencia que lo dirige como el hombre dirige sus propias acciones se llama antropomórfica. Incluso los que atribuyen los acontecimientos a una razón universal explican el mundo de forma

antropomórfica, porque esta razón universal no es otra que la razón humana generalizada. Cuando Goethe dice: "El hombre nunca comprende lo antropomórfico que es", está pensando en el hecho de que, en las afirmaciones más simples que hacemos sobre la naturaleza, hay antropomorfismos latentes. Cuando decimos que un cuerpo rueda porque otro lo ha empujado, sacamos esa representación de nuestro ego. Empujamos un cuerpo y se aleja rodando. Cuando ahora vemos que una pelota se mueve hacia otra y ésta se aleja rodando, representamos que la primera ha empujado a la segunda, realizando una acción análoga a la que nosotros mismos practicamos. Ernest Haeckel encontró que el dogma antropomórfico "compara la creación y el gobierno del mundo por parte de Dios con las creaciones artísticas de un técnico o ingeniero inteligente y el gobierno político de un gobernante sabio". El Señor Dios, como creador, preservador y gobernante del mundo, es representado de manera muy antropomórfica en su pensamiento y actividad". Schelling tuvo el valor de profesar el antropomorfismo más extremo. Finalmente declaró que el hombre, con todo el contenido de su vida, era la divinidad. Y como en este contenido no sólo existe el elemento racional sino también el irracional, tuvo así la posibilidad de explicar lo irracional del mundo. Para ello tuvo que complementar su teoría de la razón con otra, que no surge del pensamiento. Esta concepción, que consideraba superior, fue llamada por él filosofía positiva. Es "verdaderamente libre; el que no lo consienta puede dejarlo; yo lo propongo libremente a todos". Sólo digo que quien quiera, por ejemplo, conocer el verdadero origen, si quiere una creación libre del mundo, lo encontrará sólo por la vía de tal filosofía. Si la filosofía racional le basta, y si no requiere nada más, puede atenerse a ella; sólo debe renunciar a pedir a la filosofía racional y en ella, lo que no puede tener en ningún caso, es decir, el verdadero Dios, el verdadero origen de las cosas y una relación libre de Dios con el mundo". La filosofía negativa 'seguirá siendo por excelencia la filosofía de la escuela, la filosofía positiva será la filosofía de la vida. Ambos constituyen la iniciación completa que se puede exigir a la filosofía. En las iniciaciones eleusinas se distinguían los pequeños y los grandes misterios. Los pequeños eran la etapa previa a los grandes. La filosofía positiva es la consecuencia necesaria de la filosofía negativa bien entendida, y podemos decir con razón: en la filosofía negativa se celebran los pequeños misterios, en la filosofía positiva los grandes misterios filosóficos". Si la vida interior se proclama divina, parece una incoherencia detenerse en una parte de esta

vida interior. Schelling no cometió esta incoherencia. En el momento en que dijo "explicar la naturaleza es crearla", orientó toda su visión del mundo. Si la observación pensante de la naturaleza es una repetición de su creación, el carácter fundamental de esta creación debe corresponder al de la acción humana, debe ser un acto de libertad, no una necesidad geométrica. Pero no podemos reconocer a través de las leyes de la razón una creación libre; debe revelarse por otro medio.

* * *

La individualidad humana vive en y a través del ser espiritual primordial; sin embargo, posee su libertad y completa autonomía. Schelling consideraba este punto de vista como uno de los más importantes de su visión del mundo. En virtud de ello, se creía con derecho a ver en la orientación idealista de sus concepciones un avance con respecto a las concepciones anteriores, porque éstas, al reconocer que el ser aislado está fundado en el espíritu universal, lo pensaban como enteramente determinado por éste solo, y lo privaban así de toda libertad y autonomía. "Hasta el descubrimiento del idealismo, la verdadera noción de libertad falta en todos los sistemas modernos, tanto en el de Leibniz como en el de Spinoza; y una libertad -como la que hemos concebido muchos de los que nos enorgullecemos de tener el más vivo sentimiento de ella-, una libertad que sólo consiste en el predominio del principio inteligente sobre el principio sensible y sobre la avaricia, tal libertad podría deducirse fácilmente, de hecho de manera decisiva, también de Spinoza. Quien sólo pensó en esta libertad e intentó, con la ayuda de pensamientos tomados del spinozismo, lograr la reconciliación de la conciencia religiosa con la observación pensante del mundo, fue el contemporáneo de Schelling, Federico Daniel Ernest Schleiermacher (1768-1834). En sus Discursos sobre la religión, dirigidos a sus doctos detractores (1799), escribió esta frase: "¡Ofreced conmigo un sacrificio de veneración al santo difunto Spinoza! Estaba penetrado por el alto espíritu universal, el infinito era su principio y su fin, el Universo su único y eterno amor. Él, en su santa inocencia y profunda humildad, se reflejó en el mundo eterno y vio también cómo era su espejo favorito". Para Schleiermacher, la libertad no es la capacidad de un ser para elegir el propósito y la orientación de la vida, con total independencia. Para él, no es más que una "autoevolución". Pero un ser

puede evolucionar por sí mismo, y sin embargo no ser libre en un sentido superior. Cuando la esencia primordial del mundo ha puesto en una sola individualidad un germen determinado que va a desarrollar, el camino que debe seguir ya está marcado, y sin embargo sólo evoluciona por sí mismo. La libertad, tal y como la ve Schleiermacher, también es concebible en un orden cósmico necesario, en el que todo se desarrolla según una necesidad matemática. Por lo tanto, también puede decir: "La libertad se expande tanto como la vida. Incluso la planta tiene su libertad. Como Schleiermacher sólo conocía la libertad en este sentido, podía buscar el origen de la religión en el sentimiento menos libre que existe, en el sentimiento de "dependencia absoluta". El hombre siente que su existencia debe remontarse a otro ser, a Dios. Su conciencia religiosa está arraigada en este sentimiento. Un sentimiento como tal es siempre algo que debe estar relacionado con otra cosa. No tiene más que una existencia de segunda mano. El pensamiento, la idea, tiene una existencia independiente, de tal manera que Schelling puede decir de él: "Así, los pensamientos son generados por el alma, pero el pensamiento generado es un poder independiente que actúa por sí mismo, que crece en el alma humana con tal fuerza que supera y somete a su propia madre". El que trata de captar el ser divino primordial en el pensamiento, lo recibe en sí mismo y lo contiene dentro de sí como un poder independiente. Este poder independiente puede entonces conectarse a un sentimiento, al igual que la representación de una bella obra de arte está conectada a un sentimiento de satisfacción. Schleiermacher no quiere apoderarse del objeto de la religión, sino sólo del sentimiento religioso. Deja el objeto, Dios, completamente indefinido. El hombre se siente dependiente, pero conoce al ser del que depende. Todos los conceptos que nos formamos de la divinidad no corresponden a su esencia sublime. Por eso Schleiermacher se niega a adherirse a cualquier concepto definido de la divinidad. La representación menos definida y más vacía es su favorita. "Era la religión cuando los antiguos consideraban cada aspecto particular de la vida, a través del mundo entero, la obra de una deidad; habían aceptado el modo especial de acción del universo como un sentimiento determinado, y lo designaban de esta manera." Así, las agudas palabras de Schleiermacher sobre la esencia de la inmortalidad muestran algo indeterminado: "El objetivo y el carácter de una vida religiosa no es esta inmortalidad fuera del tiempo y detrás del tiempo, o más bien sólo después del tiempo, pero todavía en el tiempo, sino que es la inmortalidad que ya podemos poseer inmediatamente en esta vida temporal,

que es un deber que debemos cumplir continuamente. En medio de lo finito, hacerse uno con lo infinito, ser eterno en todo momento: ésta es la inmortalidad de la religión. Si Schelling hubiera dicho estas cosas, podríamos relacionarlas con una representación concreta. Esto significaría que el hombre produce en sí mismo el pensamiento de Dios. Esto no es más que un recordatorio por parte de Dios mismo de su propia esencia. Por tanto, el infinito vive en el pensamiento de Dios del ser individual. Está presente en lo finito. Por tanto, ella misma participa del infinito. Pero como Schleiermacher dice estas cosas sin adoptar los presupuestos de Schelling, sigue siendo nebuloso. Sólo expresa el oscuro sentimiento de que el hombre depende de un infinito. Es la teología la que impide a Schleiermacher llegar a representaciones definitivas de la esencia primordial del mundo. Le gustaría elevar la religiosidad y la piedad a un nivel superior. Porque tiene una personalidad de rara profundidad de sentimientos. El sentimiento religioso debe ser algo digno. Todo lo que dice sobre este sentimiento es muy noble. Defendió la moral que trasciende todas las barreras de la costumbre y los prejuicios sociales, la moral que surge de la propia voluntad y que reina en la Lacinda de Schlegel; y pudo hacerlo porque estaba convencido de que el hombre puede ser piadoso incluso cuando, en el terreno moral, se permite cosas atrevidas. "No hay sentimiento sano que no sea piadoso", se atrevió a decir. Entendía la devoción. El sentimiento que Goethe ya expresó en el poema Trilogía de la Pasión: "En el más puro de nuestros corazones vibra un anhelo de consagrarse a un ser superior, puro, desconocido, en un acto de libre gratitud, descifrando lo eterno Desconocido, y a este impulso lo llamamos: ser devoto", Schleiermacher lo conocía. Para ello, podría describir la vida religiosa. No quería saber el objeto de su dedicación. Cada tipo de teología puede describirlo a su manera. Schleiermacher quería crear un ámbito de religiosidad independiente del conocimiento de Dios. En este sentido, es un conciliador de la fe y la ciencia.

* * *

"En la época moderna, la religión siempre ha restringido la amplitud de su contenido y se ha refugiado en la intensidad de la piedad o del sentimiento, y a menudo, de hecho, de un sentimiento, que se revela empobrecido y

estéril". Así escribió Hegel en el prefacio de la segunda edición de su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (1827). Y continuó: "Mientras siga poseyendo un credo, una doctrina, un dogma, tiene algo de lo que la filosofía puede ocuparse y en lo que, como tal, puede unirse a la religión. Pero no hay que adherirse a la miserable concepción separadora en la que se ha dejado atrapar la religiosidad moderna, y que representa a la ciencia y a la religión de tal manera que sólo pueden conectarse desde el exterior. Más bien, lo que ha sucedido hasta nuestros días muestra que la religión puede existir sin la filosofía, pero no la filosofía sin la religión; de hecho, la filosofía implica la religión. La auténtica religión, la religión del espíritu, debe tener un contenido; el espíritu es esencialmente conciencia del contenido objetivado: como sentimiento, el espíritu es el contenido mismo no objetivado y sólo la forma más baja de conciencia, en realidad una forma de alma que tenemos en común con los animales. Sólo el pensamiento hace del alma, que también posee el animal, un espíritu; y la filosofía no es otra cosa que la conciencia de este contenido, del espíritu y de su verdad, incluso en la forma y el modo de esa esencia que la distingue del animal y la hace apta para la religión". Toda la fisonomía espiritual de George Wilhelm Frederick Hegel (1770-1831) se presenta a nuestro espíritu al escuchar estas palabras suyas, con las que quiso explicar, de forma clara y aguda, que veía en el pensamiento autoconsciente la actividad humana más elevada, la que permite al hombre tomar una actitud ante las cuestiones más elevadas. Hegel declaró que el sentimiento de dependencia que Schleiermacher consideraba la fuente de la religión era "animal", y dijo, paradójicamente, que si este sentimiento de dependencia constituyera la esencia del cristianismo, el perro sería el mejor cristiano. Hegel es una personalidad precisamente inmersa en el elemento del pensamiento. "Desde que el hombre piensa, ni el sano intelecto humano ni la filosofía renunciarán jamás a elevarse a Dios fuera y por encima de la concepción empírica del mundo. Esta elevación no tiene otro fundamento que el pensamiento, no la mera observación sensible y animal del mundo. De lo que se puede adquirir mediante el pensamiento autoconsciente, Hegel hace el contenido de la concepción del mundo. Lo que el hombre puede lograr siguiendo un camino distinto al del pensamiento autoconsciente, sólo puede ser la etapa preliminar de una concepción del mundo. "La elevación del pensamiento por encima de los sentidos, su trascendencia de lo finito a lo infinito, el salto que, barriendo las categorías de lo sensible, se hace a lo suprasensible, todo esto es el pensamiento mismo, este pasaje es sólo

pensamiento. Si no hay que dar ese salto, eso equivale a decir que no hay que pensar. De hecho, los animales no dan este salto; se detienen en las impresiones y la contemplación de los sentidos, y por tanto no tienen religión. Lo que el hombre consigue arrancar a las cosas mediante el pensamiento es para él el elemento más precioso que pueden contener. Por tanto, sólo a esto puede llamar la esencia de las cosas. El pensamiento es, pues, para Hegel, la esencia de las cosas. Toda representación sensible, todo estudio científico del mundo y de sus fenómenos, desemboca finalmente en el hecho de que el hombre piensa en la relación entre las cosas. Ahora bien, la obra de Hegel interviene allí donde la representación sensible, donde el estudio científico han logrado su propósito: en el pensamiento tal como vive en la autoconciencia. El científico observa la naturaleza, el Hegel examina lo que el científico-observador dice sobre la naturaleza. El primero intenta, mediante una pauta científica, reducir la multiplicidad de los fenómenos naturales a la unidad; explica un proceso por medio de otro; busca el orden, una visión orgánica del complejo que se ofrece a sus sentidos como una pluralidad desordenada. Hegel busca este orden y esta visión armoniosa en los resultados del científico. Añade al conocimiento de la naturaleza el conocimiento de los pensamientos sobre la naturaleza. Todos los pensamientos que podemos formar sobre el mundo forman naturalmente un conjunto unitario, al igual que la naturaleza es también un conjunto unitario. El observador científico adquiere sus pensamientos de los objetos individuales; por lo tanto, inicialmente, surgen desprendidos, uno al lado del otro, incluso en su espíritu. Si los consideramos uno al lado del otro, se unen en un todo, del que cada individuo es un miembro. La filosofía hegeliana quiere ser este conjunto de pensamientos. Del mismo modo que el astrónomo que quiere establecer las leyes del cielo estrellado no cree que, mediante estas leyes, pueda construir el firmamento, así Hegel, que busca en el mundo del pensamiento correlaciones según leyes, no cree que pueda derivar de sus pensamientos ninguna ley de la naturaleza, que sólo puede establecerse mediante la observación de acuerdo con la experiencia. La siempre renovada afirmación de que Hegel deseaba, mediante el pensamiento puro, crear un conocimiento pleno e ilimitado del universo, se basa únicamente en una ingenua interpretación errónea de su concepción. Dijo claramente: "Comprender lo que es, ésa es la tarea de la filosofía; porque lo que es racional es real, y lo que es real es racional. Cuando la filosofía pinta todo de gris sobre gris, significa que un aspecto de la vida ha

envejecido; el búho de Minerva sólo levanta el vuelo cuando cae el crepúsculo". Esto no significa otra cosa que el conocimiento de los hechos debe estar ya presente cuando el pensador llega a iluminarlos desde su punto de vista. No le pidas a Hegel que derive nuevas leyes naturales del pensamiento puro; él no quería esto en absoluto. Sólo pretendía arrojar una luz filosófica sobre la suma total de las leyes naturales conocidas en su época. Al astrónomo no se le pide que cree los cielos, aunque los haga objeto de sus investigaciones: las opiniones de Hegel son declaradas estériles porque él, que ha meditado sobre las relaciones de las leyes de la naturaleza, no ha creado al mismo tiempo estas leyes. Lo que el hombre alcanza en última instancia cuando examina las cosas en profundidad es su esencia. Es la base de ellos. Lo que el hombre acepta como su conocimiento más elevado es al mismo tiempo la esencia más profunda de las cosas. El pensamiento que vive en el hombre es también el contenido objetivo del mundo. Podemos decir: el pensamiento está primero en el mundo inconscientemente, luego el espíritu humano lo acoge, y finalmente se presenta a sí mismo en el espíritu humano. Así como el hombre, cuando vuelve su mirada a la naturaleza, encuentra al final el pensamiento que le explica sus fenómenos, así también, cuando entra en sí mismo, descubre al final el pensamiento. Así como el pensamiento es la esencia de la naturaleza, también la esencia particular del hombre es el pensamiento. En la autoconciencia del hombre, el pensamiento se contempla a sí mismo. La esencia del mundo viene a sí misma. En las demás criaturas de la naturaleza el pensamiento funciona, su actividad no se dirige a sí mismo, sino a otros objetos. Así, la naturaleza contiene el pensamiento, pero en el hombre pensante el pensamiento no está meramente contenido, no se limita a actuar, sino que se dirige sobre sí mismo. En la naturaleza externa, el pensamiento también vive, es cierto, pero se vierte en otros objetos; en el hombre vive en sí mismo. Así, para Hegel, todo el proceso del mundo aparece como un proceso de pensamiento. Y todas las etapas de este proceso son pasos que conducen al acontecimiento más elevado que existe, al pensamiento que se capta a sí mismo. Este hecho se refleja en la autoconciencia humana. El pensamiento se elabora así progresivamente hasta su manifestación más elevada, en la que se capta a sí mismo. Si consideramos cualquier objeto de la realidad, o cualquier fenómeno, siempre encontraremos en este objeto o en este proceso una determinada forma de evolución del pensamiento. El proceso cósmico es una evolución progresiva del pensamiento. Salvo el

grado más alto de esta evolución, todas las demás etapas implican un contraste. Hay pensamiento en ellos, pero contiene más de lo que es apropiado para una etapa tan baja. Por lo tanto, supera su manifestación contradictoria y se precipita hacia una forma más elevada y adecuada. Así que es la contradicción la que hace avanzar la evolución del pensamiento. Cuando el observador de la naturaleza observa los objetos con el pensamiento, se forma un concepto contradictorio de ellos. Cuando el filósofo acepta entonces estos conceptos, adquiridos a través del estudio de la naturaleza, encuentra en ellos formaciones conceptuales llenas de contradicciones. Pero es precisamente este contraste el que le permite construir a partir de pensamientos individuales todo un edificio de pensamientos. Busca en un pensamiento lo que es contradictorio en él. Y esto es contradictorio porque el pensamiento apunta a un grado superior de evolución. Cada pensamiento, por tanto, por el contraste que contiene, designa otro pensamiento hacia el que se precipita en el curso de la evolución. Así, el filósofo puede comenzar con el pensamiento más simple, totalmente vacío de contenido, el del ser abstracto. Por el propio contraste que contiene este pensamiento, es conducido a un estadio superior y menos contradictorio, y así sucesivamente, hasta llegar al estadio más elevado, el pensamiento que vive en sí mismo, la manifestación más sublime del espíritu. En Hegel se expresa el carácter fundamental del nuevo esfuerzo por crear una concepción del mundo. El espíritu griego conoce el pensamiento como percepción; el espíritu moderno como producto del alma. Hegel, al exponer su concepción del mundo, sigue, observando, las creaciones de la autoconciencia. Por lo tanto, debe, en primer lugar, ocuparse sólo de la autoconciencia y sus derivaciones. Pero la actividad de esta autoconciencia se convierte para él en algo en lo que la propia autoconciencia se siente conectada con el espíritu universal. El pensador griego observa el mundo y esta observación le instruye sobre la esencia del mundo. El pensador moderno, en la persona de Hegel, quiere penetrar en la vida del mundo creador, adentrarse en él: cree descubrirse, en él, a sí mismo y hacer hablar en sí mismo lo que el espíritu del mundo expresa como su propia esencia, porque la esencia del espíritu universal está presente y vive en la autoconciencia. Lo que Platón fue dentro del mundo griego, Hegel lo es dentro del mundo moderno. Platón eleva la mirada espiritual que observa al mundo de las ideas, y hace que esta mirada atenta sorprenda al misterio del alma. Hegel deja que el alma se hunda en el espíritu universal y que, una vez

inmersa en este elemento, despliegue su vida interior. Así, el alma, como vida propia, vive lo que vive el espíritu del mundo en el que está inmersa. Hegel ha captado así el espíritu humano en su actividad más elevada, en el pensamiento, y ha intentado mostrar qué significado tiene esta actividad superior en el mundo en su conjunto. Representa el acto en el que se encuentra el ser original extendido por todo el mundo. Las realizaciones más elevadas en las que se produce este redescubrimiento son el arte, la religión y la filosofía. El pensamiento está presente en la obra de la naturaleza, pero está alienado de sí mismo, no aparece en su forma original. Cuando vemos un león vivo, no es más que el concepto del león incorporado; pero aquí no es el concepto del león, sino el ser corporal; este ser no concierne al pensamiento. Sólo cuando quiero entenderlo recurro al pensamiento. Una obra de arte que representa a un león lleva en su exterior lo que sólo puedo entender en el ser real. El elemento corporal sólo está ahí para hacer aparecer el concepto. El hombre crea obras de arte para ver en el mundo exterior lo que, de otro modo, sólo capta en el pensamiento. El pensamiento sólo puede aparecer realmente en su forma adecuada en la autoconciencia humana. Lo que en realidad sólo aparece aquí, el hombre lo imprime en la materia sensible, de modo que también le parece visible. Cuando Goethe se enfrentó a las obras de arte griegas, se sintió obligado a expresar la frase: "Aquí está la necesidad, aquí está Dios". En el lenguaje de Hegel, en el que Dios se expresa en el contenido del pensamiento del mundo y se experimenta en la autoconciencia humana, esto significaría: a partir de las obras de arte aparecen para el hombre las más sublimes revelaciones del mundo de las que en realidad sólo se hace partícipe dentro de su propio espíritu. La filosofía contiene el pensamiento en su forma más pura, en su esencia original. El aspecto más elevado que puede asumir el ser divino primordial, el mundo de los pensamientos, está contenido en la filosofía. En el sentido de Hegel, puede decirse que todo el mundo es divino, es decir, lleno de pensamiento, pero, en la filosofía, lo divino se manifiesta inmediatamente en su divinidad, mientras que en otras manifestaciones toma aspectos de lo no divino. Entre el arte y la filosofía se encuentra la religión. El pensamiento vive en él todavía no como pensamiento puro sino como imagen, símbolo. También es el caso del arte, pero en él la imagen se deriva de la contemplación externa; las imágenes de la religión, en cambio, se espiritualizan. Frente a estas manifestaciones superiores del pensamiento, todas las demás expresiones humanas de la vida no son más que etapas imperfectas. Toda la vida

histórica de la humanidad se compone de estas etapas. Quien siga el proceso externo de los fenómenos de la historia encontrará mucho que no corresponde al pensamiento puro, al objeto de la razón. Pero quien mire más profundamente verá también que el pensamiento racional se realiza en la evolución histórica. Sólo que se realiza de una manera que en su apariencia inmediata parece no ser divina. Por lo tanto, en general, se puede decir: "Todo lo que es real es racional". Y precisamente es importante que en el complejo de la historia, el pensamiento, se realice el espíritu histórico universal. El individuo aislado no es más que un instrumento para la realización de los objetivos de este espíritu universal. Dado que Hegel considera el pensamiento como la esencia más elevada del universo, exige al individuo que se subordine al pensamiento universal que opera en la evolución del mundo. "Los grandes hombres de la historia son aquellos cuyos objetivos particulares contienen en esencia lo que es la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su verdadera fuerza, y reside en el instinto inconsciente general de los hombres. Están impulsados desde dentro y ya no pueden ofrecer ninguna resistencia a quienes, en su propio interés, pretenden alcanzar el alto objetivo. El pueblo se reúne en torno a la bandera, y el líder señala y ejecuta lo que es su objetivo inmanente. Si echamos entonces una mirada al destino de estos individuos que forman parte de la historia del mundo, veremos que han tenido la suerte de ser los representantes de una meta, que marcó un grado superior en el progreso del espíritu general. La razón universal se sirve de tales instrumentos -pero podríamos decir que se trata de una astucia por su parte- ya que permite a los individuos alcanzar con todo el ardor de la pasión su propio objetivo, permaneciendo no sólo indemne sino procediendo ella misma. Lo particular es a menudo demasiado mezquino frente a lo general; los individuos son sacrificados y abandonados. La historia universal se presenta como la lucha entre individuos, y dentro de esta particularidad este conflicto es perfectamente natural. Así como en la naturaleza animal el mantenimiento de la vida es el objetivo y el instinto del individuo, pero así como la razón, lo universal, es dominante aquí y los individuos sucumben, así es en el mundo del espíritu. Las pasiones se destruyen mutuamente, sólo la razón vigila, persigue la meta y gana. Sólo en la contemplación, en su pensamiento, el individuo puede abrazar al Espíritu universal. Sólo en la observación del mundo está Dios todo presente en él. Allí donde el hombre actúa, donde interviene en la vida activa, es miembro y sólo puede participar como

miembro en la razón universal. De tales pensamientos se deriva también la doctrina hegeliana del Estado. Con su pensamiento, el hombre está solo; con sus acciones, es miembro de una comunidad. El orden racional de la comunidad, el pensamiento que la impregna, es el Estado. La individualidad, como tal, no cuenta para Hegel sino porque en ella aparece la razón universal, el pensamiento, ya que el pensamiento es la esencia de las cosas. Cualquier producción de la naturaleza no es capaz de permitir que los pensamientos aparezcan en sí mismos en su forma más elevada; el hombre tiene este poder. Por lo tanto, sólo llegará a su destino siendo portador del pensamiento. Dado que el Estado es el pensamiento realizado, y el individuo no es más que un miembro dentro de él, el hombre debe servir al Estado, no al hombre del Estado. "Cuando el Estado se confunde con la sociedad civil y toma como fin la seguridad y la protección de la propiedad y la libertad personal de los individuos, el interés de los individuos es al final el fin último para el que se reúnen, y también se deduce que ser miembro del Estado es algo agradable. Pero el Estado se encuentra en una relación completamente diferente con el individuo; mientras que el Estado es un espíritu objetivo, el individuo no tiene ninguna objetividad, ninguna verdad, ninguna moral, excepto como miembro de él. La unión en sí misma es el verdadero contenido y propósito, y el fin de los individuos es la vida asociada: su satisfacción, actividad y conducta particular tiene como origen y resultado este elemento sustancial de valor general". ¿Dónde encaja la libertad en esa concepción de la vida? Para Hegel no cuenta el concepto de una libertad que otorgue a las personalidades humanas individuales el derecho incondicional a determinar el objetivo y la finalidad de su propia actividad. Si las personalidades individuales no recibieran su propósito del mundo del pensamiento racional, sino que lo decidieran según su propia voluntad, ¿qué valor tendría esto? Sería, en opinión de Hegel, lo más opuesto a la libertad. Tales individuos no corresponderían a su esencia, serían imperfectos. Un individuo perfecto sólo puede desear realizar su esencia, y la facultad de realizarla es su libertad. Pero su esencia está incorporada al Estado; es libre. "El Estado, en sí mismo, es el conjunto moral, la realización de la libertad, y el objetivo absoluto de la razón es que la libertad sea real. El Estado es el espíritu que está en el mundo y se realiza en él conscientemente, mientras que en la naturaleza sólo se realiza bajo su otro aspecto, como un espíritu dormido.... La existencia del Estado es el camino de Dios en el mundo; su fundamento es el poder de la razón

realizado como voluntad. Hegel nunca aborda el problema de las cosas en sí mismas; siempre se detiene en su contenido racional, conceptual. Al igual que buscaba pensamientos en el campo de la observación del mundo, también quería que la vida se desarrollara desde el punto de vista del pensamiento. Por eso se pronunció contra los ideales indeterminados del Estado y la sociedad, y actuó como defensor de lo que realmente existe. Quien se exalta sobre un ideal indefinido en el futuro cree, según Hegel, que la razón universal ha esperado su nacimiento para manifestarse. A una mente así hay que explicarle que en todo lo que existe ya hay razón. Llamó al profesor Fries, su colega en Iena, su predecesor en Heidelberg, "el líder de toda la superficialidad" porque había querido moldear ese ideal de futuro con las "gachas del corazón". La defensa a ultranza de lo real y lo existente por parte de Hegel fue objeto de serias críticas, incluso en el campo de los que sentían simpatía por sus ideas. Un seguidor de Hegel, Giovanni Edoardo Erdmann, escribió: "La decisiva preponderancia de que gozaba la filosofía hegeliana entre todos los sistemas contemporáneos en torno a 1825 se debe a que el momentáneo respiro que siguió a las amargas luchas en los campos de la política, la religión y la política eclesiástica se prestaba a una filosofía que sus enemigos y amigos, culpándola y alabándola respectivamente, llamaban "filosofía de la restauración". Es así, en un sentido mucho más amplio de lo que pensaban los que lo llamaban así". No hay que pasar por alto que fue precisamente por su sentido de la realidad por lo que Hegel creó una concepción altamente comprensiva con la vida. Schelling quiso, con su Filosofía de la Revelación, crear una concepción para la vida. Pero ¡qué ajenos son sus conceptos de la contemplación de Dios a la vida inmediata y real! Tal concepción puede tener su valor, a lo sumo, para los momentos solemnes de la vida, en los que el hombre se retira de la existencia cotidiana y se abandona a los estados más elevados del alma, en los que, por así decirlo, ya no sirve al mundo, sino a Dios. Hegel, por su parte, quiso hacer penetrar en el hombre el sentimiento de que, incluso en la realidad cotidiana, sirve a lo divino universal. Para él, lo divino se extiende a las cosas más pequeñas, mientras que para Schelling se repliega en las regiones más altas del ser. Como amaba la realidad y la vida, Hegel trató de presentarlas de la forma más racional posible. Quería que el hombre hiciera cada gesto, cada paso con racionalidad. Al fin y al cabo, valoraba mucho la individualidad. Lo vemos en aforismos como éste: "Lo más rico es lo más concreto y lo más subjetivo, y lo que se retira a las profundidades más simples es lo más

poderoso y lo más intrusivo". La cima más alta y aguda es la personalidad pura, que sólo a través de la dialéctica absoluta, que es su naturaleza, capta y contiene todo en sí misma, porque se transforma en lo más libre, en la simplicidad, que es la primera inmediatez y generalidad". Pero para llegar a ser una "personalidad pura", el individuo debe penetrar en todo lo racional y hacerse a sí mismo. Porque la "personalidad" pura es la cima más alta a la que puede llegar el hombre a medida que evoluciona, pero en ningún caso está ya ahí por naturaleza. Si llega a esta altura, las palabras de Hegel se hacen realidad para él: "Que el hombre sepa algo de Dios es un conocimiento común según la comunión de esencias, ya que el hombre sabe algo de Dios sólo en la medida en que Dios se conoce a sí mismo en el hombre. Este conocimiento es la autoconciencia de Dios, pero también es el conocimiento que Dios tiene del hombre, y este conocimiento que Dios tiene del hombre es el conocimiento que el hombre tiene de Dios. El espíritu del hombre que conoce a Dios es sólo el espíritu de Dios mismo. Sólo un hombre en el que ha tenido lugar tal proceso merece, según el juicio de Hegel, el nombre de personalidad en el más amplio sentido de la palabra. En un hombre así, la razón y la individualidad se funden: realiza en sí mismo al Dios al que, en su conciencia, da el órgano para contemplarse a sí mismo. Todos los pensamientos seguirían siendo imágenes ideales, abstractas e inconscientes, si no adquirieran una realidad viva en el hombre. Sin los hombres, Dios no estaría presente en su máxima perfección. Sería la esencia primordial del mundo, pero imperfecta. No sabría nada de sí mismo. Hegel representó a este Dios antes de su realización en la vida. La lógica forma el contenido de esta representación. Es un edificio de pensamientos sin vida, rígidos y mudos. Hegel lo llama incluso "el reino de las sombras". Debe mostrar en cierta medida cómo Dios, en su esencia íntima y eterna, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Pero como la contemplación del ser pertenece necesariamente a la esencia de Dios, el contenido de la lógica sigue siendo el Dios muerto que tiende a la existencia. En realidad, este reino de la verdad pura y abstracta no existe en ninguna parte; sólo nuestra razón puede separarlo de la realidad viva. Según Hegel, no hay ninguna esencia primordial finita que exista en ninguna parte; sólo una esencia en eterno movimiento, en perpetuo devenir. Esta esencia eterna es "la verdad eterna y real, en la que la razón eternamente operante existe libremente por sí misma, y, por necesidad, la naturaleza y la historia sólo sirven para su manifestación y son castas de su gloria". Hegel quería

representar cómo en el hombre el mundo del pensamiento se capta a sí mismo. Expresó la concepción de Goethe de otra forma: "Si la naturaleza sana del hombre actúa como un todo, si se siente en el mundo como en un conjunto grande, bello, venerable y de gran valor, si el bienestar armonioso le concede un júbilo puro y libre, el universo, entonces, si pudiera sentirse a sí mismo, habiendo logrado su propósito, podría regocijarse y admirar la altura de su propio devenir y esencia". Traducidas al lenguaje hegeliano, estas palabras significan: "Cuando el hombre, al pensar, experimenta su propia esencia, este acto no sólo tiene un significado individual y personal, sino universal; la esencia del universo alcanza, en el autoconocimiento humano, su cumbre, su perfección, sin la cual seguiría siendo fragmentaria". La concepción hegeliana del conocimiento no lo presenta como la captación de un contenido que existiría en algún lugar del mundo sin él, ni como una actividad que crea copias de fenómenos reales. Lo que, según el sentido de Hegel, se crea en el conocimiento pensante, no existe en ninguna parte, sólo existe en el conocimiento. Al igual que la planta, una vez alcanzada una determinada etapa de su existencia, produce la flor, el universo produce el contenido del conocimiento humano. Y así como la flor no existe antes de formarse, el contenido del pensamiento del mundo no existe antes de aparecer en el espíritu humano. Una concepción del mundo que considera que el conocimiento sólo da lugar a reflejos de un contenido ya existente, considera al hombre como el espectador pasivo del mundo, que incluso sin él sería perfecto y completo. Hegel, en cambio, ve al hombre como un contribuyente activo a los acontecimientos del mundo, que sin él carecerían de cumbre.

Grillparzer ha caracterizado, a su manera, el pensamiento hegeliano sobre el mundo en un sugestivo pareado:

Es posible que, como un profeta, enseñe el pensamiento divino.

Pero ciertamente, amigo mío, destruyes el pensamiento humano.

Aquí, el poeta llama "pensamiento humano" a lo que presupone su contenido ya hecho en el mundo, del que sólo quiere ser un reflejo. Para Hegel, esta observación no es un reproche. Pues este pensamiento sobre otra cosa no es, según él, el pensamiento más elevado y perfecto. Cuando reflexionamos sobre un objeto de la naturaleza, buscamos un concepto "en armonía" con el objeto externo. Entonces entendemos a través del pensamiento que formamos, lo que es el objeto externo. Tenemos que ocuparnos de dos cosas, el pensamiento y el objeto. Si queremos elevarnos al punto más alto que el hombre puede alcanzar, no debemos tener miedo de preguntarnos qué es el pensamiento mismo. Para responder a esto, no tenemos otro medio que el propio pensamiento. En el conocimiento más elevado el pensamiento se capta a sí mismo. Ya no requiere acuerdo con nada más. Sólo tiene que ver consigo mismo. Este pensamiento, que no tiene soporte externo, que no se apoya en ningún objeto, aparece para Grillparzer como el destructor del pensamiento que nos da información sobre las múltiples cosas que se extienden en el tiempo y el espacio, los objetos de la realidad sensible y espiritual. Pero el pensador no destruye las ideas de la naturaleza al expresarlas en su pureza espiritual, al igual que el pintor no destruye la naturaleza cuando reproduce sus formas y colores en el lienzo. Cabe destacar que es precisamente en el pensamiento donde se quiere ver un elemento hostil a la realidad, porque hace una abstracción de la plenitud del contenido sensible. Pero, ¿no hace el pintor una abstracción cuando reproduce sólo el color, el tono y las líneas, entre todas las restantes características de un objeto? Hegel respondió a estas objeciones con una graciosa broma. Si el ser primordial que opera en el mundo "se desliza y hace, desde el suelo que pisa, un chapuzón en el agua, se convierte en un pez, en un organismo, en un ser vivo. Si se desliza en otro lugar y cae en el pensamiento puro, -ya que el pensamiento puro no debe ser su propio terreno- debe, al caer en él, convertirse en algo malo, en algo finito, de lo que se habla con vergüenza, si no se hace por deber y porque no se puede negar que hay una lógica en ello. El agua es un elemento frío y desagradable, y sin embargo la vida prospera en ella. ¿Es entonces el pensamiento un elemento muy inferior? ¿Debe el absoluto sentirse incómodo en él, y comportarse mal en este entorno?" Hablamos en el sentido de Hegel si decimos que la esencia primordial del mundo creó la naturaleza inferior y al hombre. Llegado a este punto, se detuvo y dejó que el hombre volviera a crear, además del mundo exterior y de sí mismo, también pensamientos sobre las cosas. Así, la esencia

primordial crea en cooperación con el hombre todo el contenido del mundo. El hombre es un colaborador en la creación del ser, no un espectador ocioso, no un rumiante que toma conocimiento de lo que existiría aunque él no estuviera. El hombre es para sí mismo, no para otro ser, lo que es en su existencia íntima. De ahí que Hegel no considere la libertad como un don divino, concedido de una vez por todas al ser humano cuando aún está en la cuna, sino como un resultado al que llega poco a poco, en el curso de su evolución. De la vida en el mundo exterior, de la satisfacción de la mera existencia sensual, se eleva para captar su esencia espiritual, su mundo interior. Con esto se independiza del mundo exterior, sigue su esencialidad interior. El espíritu del pueblo contiene las necesidades de la naturaleza y se siente, en la esfera de sus leyes, completamente dependiente de lo que constituye, fuera del individuo, las costumbres, los hábitos, las concepciones morales. Pero poco a poco la personalidad se libera de esta concepción moral encerrada en el mundo exterior y se sumerge en sus propias profundidades, reconociendo que puede extraer concepciones morales de su propio espíritu, que puede dar preceptos morales. El hombre se eleva hasta contemplar la esencia primordial que actúa en él, que es también la fuente de su moral. Ya no busca las leyes morales en el mundo exterior, sino en su propia alma. Se vuelve cada vez más dependiente de sí mismo (véase el § 552 de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de Hegel). Esta independencia, esta libertad, no pertenece al hombre desde el primer momento; ha sido adquirida en el curso de la evolución histórica. La historia universal es el progreso de la humanidad en la conciencia de la libertad. El hecho de que Hegel vea, en las manifestaciones más elevadas del espíritu humano, procesos en los que la esencia primordial del mundo encuentra el fin de su evolución, de su devenir, transforma para él todos los demás fenómenos en peldaños inferiores que conducen a esta cumbre más elevada; ella misma aparece como la meta a la que apuntan todos los demás procesos. Esta representación de una finalidad en el universo es diferente de la que piensa en la creación y el gobierno del mundo como la obra de un técnico astuto o de un constructor de máquinas, que organiza todo con vistas a un fin útil. Goethe rechazó de plano esa doctrina utilitaria. Le dijo a Eckermann el 20 de febrero de 1831 (Diálogos de Goethe con Eckermann, parte II): "El hombre no deja de llevar su visión habitual de la vida a la ciencia, y de preguntarse, ante las partes individuales de un ser orgánico, cuál es su finalidad y utilidad. Esta actitud puede durar algún tiempo, pero pronto el

hombre se encontrará con fenómenos en los que una explicación tan mezquina ya no es suficiente, y en los que, a menos que tenga un punto de apoyo más elevado, se pierde en abiertas contradicciones. Estos maestros utilitarios dirán que el buey tiene cuernos para defenderse. Entonces preguntaré: ¿por qué la oveja no tiene cuernos? Y si tiene cuernos, ¿por qué están enrollados alrededor de las orejas, de modo que no sirven para nada? Estoy diciendo algo diferente si digo: El buey se defiende con sus cuernos, porque los tiene.

La pregunta "¿por qué?" no es en absoluto científica. La pregunta "¿cómo?" nos lleva un poco más lejos. Si pregunto: ¿Cómo es que el buey tiene cuernos? soy llevado a examinar su organización y a aprender, al mismo tiempo, por qué el león no tiene cuernos y no puede tenerlos. En otro sentido, sin embargo, Goethe ve en toda la naturaleza una disposición acorde con un fin, que en última instancia alcanza su meta en el hombre, y al mismo tiempo dispone todas sus obras de manera que pueda corresponder a su propio destino. Leemos en su Winckelmann: "¿De qué sirve toda la magnificencia de los soles, los planetas, la luna, las estrellas y la vía láctea, los cometas y las nebulosas, los mundos formados y en proceso de formación, si al final un hombre feliz no disfruta de su existencia?" Y Goethe también está convencido de que la esencia de todos los fenómenos se manifiesta como verdad en el hombre y a través del hombre. El propósito de esta visión del mundo es comprender cómo todo en el mundo está dispuesto de tal manera que el hombre tiene una tarea elevada que realizar y es capaz de cumplirla. La afirmación de Hegel al final de su Filosofía de la Naturaleza aparece como una justificación filosófica de los puntos de vista de Goethe: "En todo lo viviente, la naturaleza se realiza y encuentra su paz transformándose en algo superior. El espíritu procede así de la naturaleza. La finalidad de la naturaleza es matarse, desgarrar su envoltura inmediata y sensible, consumirse como el ave fénix, y reaparecer, fuera de esta exterioridad, rejuvenecida en forma de espíritu. La naturaleza se ha convertido en otra para reconocerse como idea y reconciliarse consigo misma... Como el propósito de la naturaleza, el espíritu la precedió, nació de ella". Esta concepción del mundo fue, precisamente por ello, capaz de elevar tanto al hombre, porque hace surgir en él todo aquello que establece como base de todo el mundo como fuerza originaria, como esencia primordial, aquello que prepara su realización a través de toda la escala de los demás

fenómenos, pero lo realiza sólo en el hombre. Goethe y Hegel están totalmente de acuerdo en esta representación. Lo que el primero extrajo de la contemplación de la naturaleza y el espíritu, el segundo lo dice a partir del pensamiento claro y puro, viviendo en la autoconciencia. Lo que Goethe emprendió para los fenómenos naturales individuales -es decir, para explicarlos a través de su devenir, su evolución- Hegel lo aplicó a todo el cosmos. A quien quiera comprender la esencia del organismo de la planta, Goethe le recomienda: "Obsérvala en su devenir, cómo poco a poco, gradualmente, la planta produce flores y frutos". Hegel quiere comprender todos los fenómenos del mundo, en su evolución gradual, desde la acción más simple y oscura de la materia inerte hasta el espíritu autoconsciente. Y en el espíritu autoconsciente ve la revelación de la esencia primordial del mundo.

VISIONES DEL MUNDO REACCIONARIAS

"El capullo desaparece cuando nace la flor, y podríamos decir que es vencido por ella. De la misma manera, la flor es tratada por el fruto como una falsa existencia de la planta y es reemplazada por ella como por su verdad. Estas formas no sólo son diferentes, sino que se expulsan mutuamente como irreconciliables. Pero al mismo tiempo, su naturaleza cambiante los convierte en momentos de unidad orgánica; en esto, ya no se oponen entre sí, sino que uno es tan necesario como el otro, y sólo esta necesidad igual constituye la vida del conjunto". Uno de los rasgos más importantes de la concepción de Hegel se expresa en estas palabras. Creía que los objetos de la realidad llevan en sí mismos la contradicción, y que precisamente su impulso hacia el devenir, hacia su movimiento vivo, deriva del hecho de que buscan continuamente superar esta disensión. La flor nunca se convertiría en fruto si no hubiera contradicción. No tendría oportunidad de salir de su existencia sin contradicción. John Frederick Herbart (1776-1841), por su parte, se inspiró en la línea de pensamiento exactamente opuesta. Hegel es un pensador agudo, pero al mismo tiempo un espíritu sediento de realidad. Le gustaría tener sólo pensamientos que abarquen el rico y pleno contenido del mundo. Por eso su pensamiento debe ser eternamente fluido, en un continuo devenir, en un movimiento lleno de contrastes, como la propia realidad. Herbart es un pensador muy abstracto; no intenta penetrar en los objetos, los considera desde su ángulo filosófico. La contradicción molesta al pensador puramente lógico; exige conceptos claros que puedan coexistir. Lo uno no debe influir en lo otro. El pensador se encuentra, ante una realidad llena de contrastes, en una situación extraña. Los conceptos que le ofrece no le satisfacen. Infringen sus requisitos lógicos. Este sentimiento de insatisfacción se convierte en el punto de partida de su concepción del mundo. Herbart se dice a sí mismo: si la realidad que se ofrece a mis sentidos y a mi espíritu ofrece conceptos llenos de contradicciones, no puede ser la verdadera realidad que mi pensamiento quisiera descubrir. De ahí su tarea. La realidad contradictoria no es el verdadero ser, es sólo apariencia. En esta concepción, hasta cierto punto, Herbart se relaciona con Kant. Pero mientras Kant declara que el verdadero ser es inalcanzable para el conocimiento pensante, Herbart cree que puede pasar de la apariencia al ser

reelaborando los conceptos contradictorios de la apariencia y transformándolos en nociones sin contradicción. Al igual que el humo señala la presencia del fuego, la apariencia señala el ser que subyace. Si, con la ayuda del pensamiento lógico, transformamos la imagen del mundo llena de contrastes que se ofrece a nuestros sentidos y a nuestro espíritu en una imagen sin contradicciones, acabaremos por encontrar lo que buscamos. Esto no se nos aparece, es cierto, en esta ausencia de contrastes, sino que está detrás de lo que se nos presenta como verdadera y genuina realidad. Herbart, por tanto, no se resuelve a captar la realidad inmediata como tal, sino que crea otra realidad, que debe hacer explicable la primera. Llega así a un sistema filosófico abstracto que, frente a la realidad plena y rica, resulta bastante pobre. La verdadera realidad no puede ser unidad, porque debe contener en sí misma la multiplicidad infinita de las cosas y fenómenos reales, con todas sus contradicciones. Debe ser una pluralidad de seres simples, eternamente iguales a sí mismos, en los que no hay devenir, ni evolución. Sólo un ser simple, que mantiene sus características inalteradas, carece de contradicción. Un ser que se desarrolla es, en un momento dado, diferente de otro, es decir, contradice en un momento dado las cualidades que posee en otro. Una pluralidad de seres simples e inmutables es, pues, el verdadero mundo. Y lo que percibimos no son estos simples seres, sino sólo sus relaciones mutuas. Estas relaciones no tienen nada que ver con la verdadera esencia. Cuando un simple ser entra en relación con otro ser, ni el uno ni el otro se ven alterados por ello, pero percibo el resultado de su relación. Nuestra realidad inmediata es una suma de relaciones entre seres reales. Cuando un ser deja de estar en relación con otro y, en cambio, entra en relación con un tercero, también ha ocurrido algo sin que la esencia de los seres se vea afectada por este acontecimiento. Percibimos lo que ha sucedido. Es nuestra aparente y contradictoria realidad. Es interesante cómo Herbart representa la vida del alma sobre la base de esta concepción: el alma es, como todos los demás seres reales, algo simple, inmutable en sí mismo. Entra en relación con otros seres existentes. La expresión de estas relaciones es la vida representativa. Todo lo que ocurre en ella: representación, sentimiento, voluntad, es un juego de relaciones entre el alma y el resto del mundo de los seres simples. Se ve que la vida anímica se convierte así en una apariencia de relaciones en la que la simple esencia del alma entra en el mundo. Herbart es un cerebro matemático. Y, al fin y al cabo, toda su concepción del mundo nace de las representaciones matemáticas. Un número

no cambia cuando forma parte de una operación de cálculo. El tres sigue siendo el tres: aunque se sume al cuatro o se reste al siete. Como los números son en las operaciones matemáticas, así los seres simples son en las relaciones que se forman entre ellos. Y por eso Herbart trata la psicología como un ejemplo de cálculo. Intenta aplicar las matemáticas a la psicología. Calcula cómo las representaciones se condicionan mutuamente, cómo actúan unas sobre otras, qué resultados se derivan de su conexión. Para él, el yo no es la esencia espiritual que captamos en nuestra autoconciencia, sino el resultado de la cooperación de todas las representaciones, nada más, por tanto, que una suma, una expresión muy elevada de relaciones. No sabemos nada de la esencia simple que forma la base de nuestra vida anímica; pero sus relaciones continuas con otros seres son claras para nosotros. En este juego de relaciones, pues, se esconde un ser. Esto se expresa en el hecho de que todas las relaciones convergen hacia un centro, y este centro es el concepto del "yo". Herbart es un representante de la nueva evolución de la concepción del mundo en un sentido diferente al de Goethe, Schiller, Schelling, Fichte y Hegel. Estos buscaban una representación del alma autoconsciente en una imagen del mundo que puede contener esta alma autoconsciente. Así expresaron el impulso espiritual de su época. Herbart se enfrenta a este impulso; debe sentir que este impulso existe. Intenta comprenderlo, pero no encuentra en el pensamiento que se representa como genuino, ninguna posibilidad de vivir en la entidad anímica autoconsciente. Queda fuera de esta entidad. A partir de la concepción del mundo de Hegel podemos ver qué dificultades se le presentan al pensamiento cuando quiere comprender hasta dónde ha llegado, siguiendo su esencia, en la evolución de la humanidad. Al lado de Hegel, Herbart aparece como alguien que se esfuerza en vano hacia una meta que el otro cree haber alcanzado. Las construcciones de pensamiento de Herbart son un intento de formar desde fuera lo que Hegel quiere representar colaborando con él desde dentro. Pensadores como Herbart también son importantes para determinar el carácter fundamental de la visión moderna del mundo. Señalan el objetivo a alcanzar, precisamente al revelar los medios inadecuados. El propósito espiritual de la época intenta manifestarse en la mente de Herbart, pero este pensador no tiene la fuerza espiritual para comprender esta aspiración y expresarla. El proceso de la evolución de la concepción del mundo muestra que, siempre, en esta evolución, junto a personalidades que están a la altura de los impulsos de la época, hay otras que idean concepciones del mundo

dictadas por la incomprensión de estos impulsos. Tales sistemas pueden ser calificados, con razón, de reaccionarios. Herbart se remonta a la concepción leibniziana. Según él, la esencia anímica simple es inmutable. No nace, no termina. Estaba presente al principio de esta vida visible, que el hombre abraza con su ego; se disolverá de esta conexión y subsistirá cuando esta vida termine. Herbart llega a una representación de Dios a través de su imagen del mundo, concebido como una multitud de seres simples que, a través de sus relaciones, producen lo que sucede. Dentro de este "suceso" percibimos una finalidad. Pero si los seres, que según su propia esencia no tienen nada que ver entre sí, fueran abandonados a su suerte, estas relaciones no serían más que fortuitas y caóticas. El hecho de que se ajusten a un propósito nos revela la existencia de un sabio gobernante del mundo, que coordina estas relaciones. Nadie", dice Herbart, "puede determinar más de cerca la esencia de la divinidad. Condena "la arrogancia de los sistemas que hablan de Dios como de un objeto conocido, incluido dentro de unos contornos definidos, del que podemos llegar a un conocimiento, para el que se nos niegan los datos". La conducta del hombre y sus creaciones artísticas, en tal imagen del mundo, quedan completamente suspendidas en el aire. No hay posibilidad de introducirlos en este cuadro. ¿Qué relación podría haber entre una conexión de seres simples, a los que todos los fenómenos son indiferentes, y las acciones del hombre? Por tanto, Herbart debe buscar una raíz independiente para la ética y la estética. Cree que lo encuentra en el sentimiento humano. Cuando el hombre percibe cosas o fenómenos, una sensación de placer o malestar puede estar relacionada con la percepción. Por eso nos alegramos cuando la voluntad de un ser humano se orienta de acuerdo con su convicción. Pero cuando vemos lo contrario, surge en nosotros el sentimiento de desagrado. Por este sentimiento decimos que el acuerdo de convicción y voluntad es moralmente bueno, que el desacuerdo es moralmente reprobable. Tal sentimiento sólo puede estar relacionado con una relación entre elementos morales. La voluntad como tal nos es moralmente indiferente. También lo es la convicción. Sólo cuando cooperan entre sí aparece la satisfacción o insatisfacción ética. Herbart llama a la relación entre los elementos morales una idea práctica. Enumera cinco de estas ideas ético-prácticas: la idea de libertad moral, que consiste en la armonía de la voluntad con la convicción; la idea de perfección, que descansa en que la fuerza cede ante la debilidad; la idea de justicia, que surge del disgusto de la lucha; la idea de benevolencia, que expresa la

satisfacción que sentimos cuando una voluntad favorece a las demás; y la idea de retribución, que exige que todo el bien y el mal que hace un individuo se iguale en él. Sobre el sentimiento humano, sobre la sensibilidad moral, Herbart construye su ética. La separa de la concepción del mundo que se refiere a lo que es, y hace de ella una suma de preceptos de lo que debe ser. La combina con la estética, e incluso la hace parte de ella. Pues también esta ciencia contiene preceptos de lo que ha de ser. Y también tiene que ver con las relaciones a las que están ligados los sentimientos. Un solo color nos deja estéticamente indiferentes. Cuando aparece otro al lado, la combinación puede gustar o disgustar. Lo que nos agrada en una combinación es bello; lo que nos desagrada es feo. Sobre esta base, Roberto Zimmermann (1824-1898) construyó ingeniosamente una ciencia del arte. La ética o ciencia del bien no es más que una parte de esta estética; estudia las relaciones bellas que pueden observarse en el mundo de la acción práctica. Las significativas afirmaciones de Roberto Zimmermann sobre la estética (la ciencia del arte) atestiguan que incluso los intentos de concebir el mundo que no alcanzan las cotas de los impulsos de una época pueden irradiar poderosos estímulos para la evolución del espíritu. Por la gracia de su mente orientada hacia la necesidad matemática, Herbart ha observado felizmente aquellos de los procesos de la vida animada que tienen lugar de la misma manera entre todos los hombres, con una cierta regularidad. No son, por supuesto, los más individuales. Una comprensión matemática dejará de lado lo que es original y particular en cada personalidad. Pero logrará una cierta intuición en la media del espíritu y al mismo tiempo, por su certeza calculadora, un dominio del desarrollo del espíritu. Así como las leyes mecánicas nos permiten una técnica, las leyes de la vida anímica nos guían a la educación, a la técnica de la formación del alma. Por ello, la obra de Herbart ha sido fructífera en el ámbito pedagógico. Ha hecho un rico discipulado entre los pedagogos, pero no sólo entre ellos. Esto parece inexplicable a primera vista en su concepción del mundo, que ofrece una visión tejida de generalidades banales y grises, pero el hecho se explica porque las naturalezas más ávidas de poseer una concepción del mundo son precisamente atraídas por conceptos generales que, con rígida necesidad, se suceden como las partes de un cálculo matemático. Hay algo fascinante en la experiencia de cómo un pensamiento casi por sí mismo se conecta con otro pensamiento, porque esto despierta una sensación de seguridad. Es precisamente por esta seguridad por lo que las ciencias matemáticas son tan apreciadas. Se autoconstruyen;

sólo hay que darles el material del pensamiento, y se puede dejar el resto a la necesidad lógica espontáneamente activa. En el proceso del pensamiento, tal y como lo describe Hegel, es decir, saturado de realidad, hay que intervenir continuamente. Hay más calor, más inmediatez en este pensamiento, pero a cambio exige en su transcurso la intervención constante del alma. Es la realidad que captamos en nuestros pensamientos, esta realidad que siempre está fluyendo, individual en cada parte, rebelde a toda rigidez lógica. Hegel también tuvo muchos alumnos y seguidores. Pero fueron mucho menos fieles que los discípulos de Herbart. Mientras la poderosa personalidad de Hegel animaba sus pensamientos, ejercía su fascinación; y era convincente donde se explicaba esta fascinación. Tras su muerte, muchos de sus discípulos siguieron su propio camino. Esto es natural. El que es independiente también dará a su relación con la realidad un carácter independiente. Vemos una actitud diferente en los discípulos de Herbart. Son fieles. Siguen llevando a cabo las doctrinas del maestro, manteniendo el núcleo de su pensamiento inalterado en su forma. Quien penetra en el sistema de Hegel se adentra en el proceso del devenir del mundo, que presenta innumerables estadios de evolución. El individuo puede ser incitado a seguir este camino del devenir, pero puede representar las diferentes etapas según su propio modo de representación individual. Con Herbart estamos ante un sistema firme y consistente, cuya sólida estructura inspira confianza. Se puede rechazar. Pero si uno lo acepta, debe tomarlo en su forma original, porque el elemento individual, personal, que obliga a oponer el yo propio al yo externo, está absolutamente ausente.

* * *

"La vida es una cosa dudosa; me propongo pasar la mía meditando sobre ella". Arturo Schopenhauer (1788-1860), al comienzo de sus estudios universitarios, le dijo un día a Wieland estas palabras. Su concepción del mundo surgió de esta disposición espiritual. Las duras circunstancias personales, combinadas con la observación de las tristes experiencias de otros, formaron el pasado de Schopenhauer cuando encontró en el trabajo del pensamiento filosófico un nuevo propósito para su vida. La repentina muerte de su padre por una caída de un granero, los desagradables acontecimientos en su carrera empresarial, la visión de espectáculos de miseria humana en los

viajes que había realizado de joven, y muchas otras cosas habían despertado en él menos el deseo de conocer el mundo -pues no lo consideraba digno de conocimiento- que el de crearse, en la contemplación de las cosas, un medio para soportarlo. Necesitaba una concepción del mundo para satisfacer su sombría disposición de espíritu. Cuando entró en la universidad en 1809, los pensamientos que Kant, Fichte y Schelling habían establecido en la evolución de la concepción del mundo estaban en pleno funcionamiento. La estrella de Hegel estaba entonces en alza. En 1806 había publicado su primer gran libro: La Fenomenología del Espíritu. En Gotinga, Schopenhauer siguió los cursos del autor de Enesidemus, Gottlob Ernest Schulze. Schulze fue, según algunos, un opositor de Kant, pero señaló al estudiante a Kant y a Platón como los dos grandes espíritus a los que debía adherirse. Con ardiente celo, Schopenhauer se adentró en el pensamiento kantiano. Describió la revolución que tuvo lugar en su mente a través de dicho estudio como un renacimiento espiritual. Y le pareció aún más satisfactorio porque descubrió que coincidía plenamente con las opiniones del otro filósofo que le había señalado Schulze, con las de Platón. Platón dice: "Mientras captemos las cosas y los fenómenos sólo por medio de la percepción, somos como los hombres que están encadenados en una cueva oscura, que no pueden girar la cabeza y, por tanto, no ven más que, proyectadas en la pared de enfrente por la luz de un fuego que arde detrás de ellos, las sombras de los objetos reales que se interponen entre ellos y el fuego; y cada uno sólo ve las sombras de los demás y de sí mismo. Como las sombras se sitúan frente a las cosas reales, así los objetos percibidos se sitúan en relación con las ideas, que son lo auténticamente real. Los objetos del mundo perceptible nacen y pasan, las ideas son eternas. ¿No enseñó Kant una doctrina similar? ¿No es el mundo perceptible para él también un mero mundo de fenómenos? Es cierto que el sabio de Königsberg no atribuía esta realidad eterna a las ideas, pero, para Schopenhauer, el concepto de realidad temporal y espacial es idéntico en Platón y Kant. Pronto esta opinión se convirtió en una verdad irrefutable para él. Se dijo a sí mismo: tengo un conocimiento de los objetos en la medida en que los veo, los oigo, los siento, en una palabra, en la medida en que me los represento. Para mí, un objeto sólo está presente en mi representación. El cielo, la tierra, etc., son, pues, mis representaciones, y "la cosa en sí", que les corresponde, se convierte en mi objeto sólo porque adquiere el carácter de una representación. Si Schopenhauer encontró correcto lo que dijo Kant sobre el carácter representativo del mundo

sensible, se sintió poco satisfecho con las observaciones de Kant sobre la "cosa en sí". Schulze también se había opuesto a la concepción de Kant. ¿Cómo podemos saber algo de una "cosa en sí", cómo podemos en general decir una sola palabra sobre ella, si sólo tenemos representaciones y si la "cosa en sí" se encuentra fuera de toda representación? Schopenhauer tuvo que buscar un camino totalmente diferente para llegar a la "cosa en sí". En esta búsqueda, estuvo, más de lo que nunca admitió, bajo la influencia de las concepciones contemporáneas del mundo. El elemento que Schopenhauer añadió a la convicción tomada de Kant y Platón sobre la "cosa en sí" se encuentra ya en Fichte, a cuyas conferencias asistió en 1811 en Berlín; también se encuentra en Schelling. Schopenhauer pudo captar en Berlín la forma más madura del sistema fichteano, forma que fue transmitida en los escritos póstumos de Fichte. Fichte enseñaba insistentemente, mientras que Schopenhauer, según su propia confesión, "escuchaba atentamente", que todo ser se funda en última instancia en una voluntad universal. En cuanto el hombre descubre la voluntad en sí mismo, se convence de que existe un mundo independiente de su individualidad. La voluntad no es un conocimiento del individuo, sino una forma de ser real. Fichte también podría haber titulado su concepción del mundo: El mundo como conocimiento y voluntad. Y en el trabajo de Schelling, Sobre la esencia de la libertad humana y los objetos que dependen de ella, encontramos también esta frase: "En última instancia no hay otro ser que la voluntad. La voluntad es el ser primordial, y sólo a ella pertenecen todos sus atributos: insondabilidad, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía se esfuerza por encontrar esta expresión suprema Que la voluntad es la esencia primordial es también la tesis de Schopenhauer. Cuando se anula el conocimiento, la voluntad permanece sin embargo, pues la voluntad precede al conocimiento. El conocimiento tiene su origen en mi cerebro, dice Schopenhauer. Pero debe ser causada por una fuerza activa y creativa. El hombre ve esa fuerza creadora en su propia voluntad. Schopenhauer trata ahora de mostrar que lo que actúa en otros objetos es también voluntad. La voluntad está, pues, como "cosa en sí", en la base de la realidad puramente representada. Y de esta "cosa en sí" podemos llegar a saber. No está, como en la filosofía kantiana, más allá de nuestra representación; experimentamos su acción en nuestro propio organismo. La evolución de la concepción moderna del mundo da un paso decisivo con Schopenhauer, pues con él comienza el intento de elevar una de las fuerzas básicas de la autoconciencia

a principio general del universo. El enigma de la época reside en la autoconciencia activa. Schopenhauer es incapaz de encontrar una imagen del mundo que contenga en sí misma las raíces de la autoconciencia. Fichte, Schelling, Hegel lo han intentado. Schopenhauer elige una de las energías de la autoconciencia, la voluntad, y afirma su existencia no sólo en el alma humana, sino en el mundo entero. Así, para él, el hombre no está conectado a los orígenes del universo con toda su autoconciencia, sino con una parte de ella, con la voluntad. Por lo tanto, Schopenhauer puede contarse entre los representantes de la evolución moderna de la visión del mundo, que sólo pudieron captar parcialmente los enigmas de la época en su conciencia. Goethe también tuvo un profundo efecto en Schopenhauer. Desde el otoño de 1813 hasta mayo de 1814, mantuvo relaciones con el poeta. El propio Goethe inició al filósofo en su teoría del color. Los puntos de vista de Goethe coincidían plenamente con las representaciones de Schopenhauer sobre el modo en que nuestros órganos sensoriales y nuestro espíritu se comportan al percibir objetos y fenómenos. Goethe había realizado amplios estudios sobre la percepción visual, la luz y el color, y había expuesto los resultados en su libro Alrededor de una teoría del color. Llegó a opiniones que diferían de las de Newton, el fundador de la teoría moderna del color. La oposición entre Newton y Goethe en este campo sólo puede juzgarse a partir del contraste fundamental entre las visiones del mundo de ambas personalidades. Goethe considera los órganos sensoriales del hombre como los mejores aparatos físicos. Por lo tanto, en el ámbito del color, el ojo debe ser, para él, la última autoridad para determinar las proporciones normales. Newton y los físicos estudian los fenómenos en cuestión mediante un método que Goethe caracteriza como "la mayor desgracia de la física moderna" y que, según un pasaje ya citado anteriormente, consiste en que "los experimentos se han desprendido del hombre, y que no se quiere conocer la naturaleza más que por lo que pueden mostrar los instrumentos artificiales, incluso limitando y probando con ellos lo que puede producir". El ojo percibe la oscuridad y la luz, la luz y la oscuridad y, en el campo de observación de la luz y la oscuridad, los colores. Goethe quiere permanecer en este campo e intenta mostrar cómo la luz, la oscuridad y los colores son interdependientes. Newton y sus discípulos, en cambio, observan los fenómenos de la luz y el color tal y como se producen fuera del organismo humano, en el espacio, tal y como podrían producirse aunque no hubiera ojo para observarlos. Tal esfera separada del ser humano no se justifica en el

concepto de mundo de Goethe. No llegamos a la esencia de una cosa haciendo abstracción de los efectos que podemos percibir, sino que esta esencia nos es dada si captamos con nuestro espíritu la regularidad exacta de estos efectos según una ley. Los efectos percibidos por el ojo, tomados en su conjunto y representados en su conexión regular, constituyen la esencia de la luz y el color, y no un mundo de fenómenos externos separados del ojo y que deben ser estudiados con instrumentos artificiales. "A decir verdad, intentamos en vano expresar la esencia de una cosa. Percibimos efectos, y una historia completa de estos efectos abarcaría en todo caso la esencia de esa cosa. En vano intentamos describir el carácter de un hombre; en cambio, representamos sus hechos, sus acciones, como un todo, y se nos presentará una imagen de su carácter. Los colores son las acciones de la luz, las acciones y los sufrimientos. En este sentido, podemos derivar de su estudio información sobre la luz. El color y la luz están en la más exacta correlación entre sí, pero debemos pensar en ellos como parte del conjunto de la naturaleza: porque es la naturaleza en su conjunto la que quiere revelarse de manera especial al sentido del ojo. Aquí encontramos la concepción del mundo de Goethe aplicada a un punto especial. En el organismo humano, a través de los sentidos, del alma, se revela lo que está oculto en el resto de la naturaleza. Esto, en el hombre, alcanza su cumbre. Quien, como Newton, busca la verdad de la naturaleza fuera del hombre, no puede encontrarla, según la opinión fundamental de Goethe. Schopenhauer ve en el mundo ofrecido al espíritu en el espacio y en el tiempo sólo una representación de este espíritu. La esencia de este mundo de representaciones se nos revela en la voluntad con la que vemos impregnado nuestro organismo. Por tanto, no puede suscribir una doctrina física que no vea la esencia de los fenómenos de la luz y el color en las representaciones transmitidas por el ojo. La teoría de Goethe debió de resultarle agradable, porque quiso quedarse en el mundo de las representaciones del ojo. Encontró en él una confirmación de lo que él mismo tenía que admitir sobre este mundo. La lucha entre Goethe y Newton no es sólo una cuestión de física; está en juego toda la visión del mundo. Quien crea que la naturaleza puede ser investigada mediante experiencias desvinculadas del ser humano debe permanecer en el terreno de la teoría newtoniana. La física moderna comparte esta opinión. Por ello, la física moderna sólo puede juzgar la teoría del color de Goethe con las palabras de Ermanno Helmholtz en su estudio Presentimenti di idee scientifiche futuro presso Goethe (Presentaciones de ideas científicas futuras en Goethe): "Allí

donde se trata de problemas que pueden ser resueltos por la adivinación poética, visionaria, el poeta se ha mostrado capaz de las más altas producciones. Por otro lado, allí donde el método inductivo conducido conscientemente por sí solo podría haber ayudado, fracasó. Si vemos en las representaciones humanas sólo productos dependientes de la naturaleza, debemos determinar lo que ocurre en la naturaleza independientemente de estas visiones. Si vemos en ellos, como hizo Goethe, revelaciones de las esencias contenidas en la naturaleza, debemos apegarnos a ellos para investigar la verdad. Sin embargo, Schopenhauer no adopta ni uno ni otro punto de vista. No quiere reconocer la esencia de las cosas en las percepciones de los sentidos; rechaza el método físico, porque no quiere ceñirse a lo único que tenemos delante, es decir, a las representaciones. Pero también él transforma un problema de ciencia física en un problema de concepción del mundo. Y como, al fin y al cabo, había partido su concepción del mundo del ser humano y no de un mundo exterior separado del hombre, tuvo que pronunciarse a favor de Goethe. En efecto, Goethe extrajo para la teoría de los colores la consecuencia que necesariamente resulta a los ojos de quienes consideran al hombre con sus sentidos normales como "el más grande y exacto instrumento físico". Hegel, que, como filósofo, se situó en el terreno de esta concepción del mundo, se pone por tanto vigorosamente del lado de la teoría de los colores ideada por Goethe. Leemos en su Filosofía de la Naturaleza: "Estamos en deuda con Goethe por la representación de los colores de acuerdo con el pensamiento. Los colores y la luz habían incitado muy pronto su investigación, especialmente en la pintura, y el sentido puro y simple de la naturaleza -la primera condición para ser poeta- debía repeler la barbarie de la reflexión que encontramos con Newton. Explicó lo que Platón había establecido y experimentado sobre la luz. Ha captado el fenómeno con gran sencillez, y el genuino instinto de la razón consiste precisamente en abordar el fenómeno desde su lado más simple. Para Schopenhauer, la esencia fundamental de todos los fenómenos del mundo es la voluntad. Se trata de un esfuerzo oscuro y perpetuo hacia la existencia. No contiene la razón. La razón sólo surge en el cerebro humano creado por la voluntad. Mientras que Hegel hace de la razón autoconsciente, del espíritu, la esencia del mundo, y ve en la razón humana sólo una realización de la razón universal, Schopenhauer la considera una producción del cerebro, como una burbuja de espuma que nace al final, cuando el oscuro impulso irracional ha creado todos los demás objetos. Para Hegel, todos los objetos y fenómenos

son racionales, porque son suscitados por la razón; para Schopenhauer, todo es irracional, porque es causado por la voluntad irracional. Con Schopenhauer, las palabras de Fichte se verifican hasta la evidencia: "La concepción del mundo que uno elige depende de su carácter individual". Schopenhauer ha tenido experiencias dolorosas, ha conocido el mundo bajo su peor aspecto, antes de decidirse a meditar sobre él. Por eso se conforma con representar el mundo como irracional en su propia esencia, como resultado de una voluntad ciega. La razón, según su forma de pensar, no tiene poder sobre la irracionalidad. Ella misma nace de la irracionalidad, es apariencia y sueño, generado por la voluntad. La concepción del mundo de Schopenhauer es la transposición de su sombrío estado de ánimo al pensamiento. Su ojo no era capaz de seguir con alegría las disposiciones racionales de la existencia; sólo veía la irracionalidad de la voluntad ciega, expresada en el sufrimiento y el dolor. Su doctrina moral sólo podía basarse en la percepción del sufrimiento. Una acción, según él, sólo es moral cuando se apoya en esta percepción. La compasión debe ser la fuente de las acciones humanas. ¿Qué mejor cosa podría hacer un hombre, que percibe cómo sufren todos los seres, que dejarse inspirar por la compasión en todas sus acciones? Dado que la irracionalidad y el mal residen en la voluntad, el hombre alcanzará un nivel moral más alto cuanto más aniquile la voluntad desordenada en sí mismo. La expresión de la voluntad en el individuo es el amor propio, el egoísmo. Quien se entrega a la simpatía, quien ya no quiere para sí mismo sino para los demás, se ha hecho dueño de la voluntad. Una forma de liberarse de la voluntad es dedicarse al arte y a las impresiones que surgen de las obras de arte. El artista no crea porque desee algo, no porque su voluntad egoísta se dirija hacia las cosas y los fenómenos. Crea, impulsado por una alegría desprovista de egoísmo. Se absorbe en la esencia de las cosas, como un puro contemplador. Lo mismo ocurre con el disfrute de las obras de arte. Cuando nos encontramos ante una obra de arte y surge el deseo de poseerla, todavía estamos implicados en las apetencias inferiores de la voluntad. Sólo cuando admiramos la belleza sin ansiarla nos elevamos a una posición superior, en la que ya no dependemos de la voluntad ciega. Entonces el arte se ha convertido para nosotros en algo que, en ciertos momentos, nos libera de la irracionalidad de la existencia ciegamente volitiva. Esta liberación se produce de la forma más pura en el disfrute de las obras maestras de la música. Porque la música no nos habla a través de la representación como las demás artes. No reproduce nada de la naturaleza.

Dado que todos los objetos y fenómenos de la naturaleza no son más que representaciones, las artes que toman estos objetos y fenómenos como modelos sólo nos llegan como materializaciones de representaciones. Pero el hombre crea por sí mismo sonidos sin un modelo en la naturaleza. Puesto que la voluntad constituye la esencia del ser humano, todo el mundo de la música emana directamente de la voluntad sola. Por eso la música habla tan poderosamente al alma humana, porque expresa la esencia más íntima del hombre, su verdadero ser, la voluntad. Es un triunfo para el hombre tener un arte en el que disfruta libre y desinteresadamente de lo que es la fuente de todo deseo, de toda irracionalidad. El concepto de música de Schopenhauer refleja su carácter personal. Ya durante su aprendizaje comercial en Hamburgo, escribió a su madre: "¿Cómo podría una semilla celestial echar raíces en nuestra dura tierra, donde la necesidad y la escasez se disputan cada centímetro de terreno? Hemos sido desterrados del espíritu primordial y ya no podemos llegar hasta él. Y sin embargo, un ángel misericordioso nos ha conseguido con sus oraciones una flor celestial, y brilla alta y magnífica, trasplantada en esta tierra de aflicción. A través de siglos de barbarie, las pulsaciones del arte divino de la música nunca han cesado, y un eco inmediato de lo eterno ha permanecido con nosotros, comprensible para toda mente y muy superior a los vicios y las virtudes". De la postura adoptada ante el arte por los dos representantes de las cosmovisiones que están en las antípodas la una de la otra, por Hegel y Schopenhauer, se desprende cómo la cosmovisión influye en la relación personal del hombre con los distintos ámbitos de la vida. Hegel, que veía en el mundo de las representaciones y de las ideas del hombre la culminación hacia la que toda la naturaleza exterior aspira como a la perfección, sólo puede reconocer como arte más perfecto aquel en el que el espíritu aparece en su manifestación más elevada y completa, y en el que, sin embargo, se une a lo que tiende continuamente hacia él. Toda imagen de la naturaleza externa quiere ser espíritu, pero no viene a nosotros. Cuando el hombre crea esa imagen espacial externa a la que imprime el espíritu que buscaba y que no podía alcanzar por sí mismo, crea una obra de arte perfecta. Tal es el caso del plástico. Lo que de otro modo sólo aparece en el interior del alma humana como un espíritu sin forma, como una idea, el escultor lo moldea a partir de un material en bruto. El alma, el sentimiento, que en nuestra conciencia percibimos sin forma, habla a través de esta estatua, a través de una imagen espacial. En esta unión del mundo de los sentidos y el mundo espiritual reside el ideal artístico de

una cosmovisión que ve en la producción del espíritu el propósito de la naturaleza, que por tanto no puede percibir la belleza sino en una obra que es la expresión inmediata del espíritu manifestándose en la naturaleza. En cambio, quien, como Schopenhauer, sólo ve en la naturaleza la representación, no puede percibir este ideal en una obra que imita la naturaleza. Debe recurrir a un arte libre de toda naturaleza, la música. Todo lo que conduce a la extirpación, al asesinato de la voluntad, le parece a Schopenhauer, lógicamente, digno de ser cultivado. Aniquilar la voluntad es aniquilar lo irracional en el mundo. El hombre no debe querer. Debe aniquilar todo deseo en sí mismo. El ascetismo es, pues, el ideal moral de Schopenhauer. El sabio extinguirá toda llama de deseo, aniquilará completamente su voluntad. Empuja esta renuncia para que ninguna razón le obligue a seguir queriendo. Su anhelo sigue consistiendo únicamente en el esfuerzo quietista de extinguir toda vida. En las concepciones negativas de la vida defendidas por el budismo, Schopenhauer descubrió una elevada doctrina de la sabiduría. Por tanto, podemos calificar su visión del mundo de reaccionaria en comparación con la hegeliana. Hegel buscó en todas partes reconciliar al ser humano con la vida, se esforzó por representar cada acción como una colaboración con un orden mundial racional. Schopenhauer considera la hostilidad a la vida, el desprendimiento de la realidad, la huida del mundo, como el ideal del sabio.

* * *

En el carácter de la concepción hegeliana del mundo y de la vida, hay un punto que puede dar lugar a dudas y problemas. El punto de partida de Hegel es el pensamiento puro, la idea abstracta que él mismo designa "como un ser cerrado, gris o completamente negro" (carta a Goethe del 20 de febrero de 1821) del que, al mismo tiempo, afirma que es "la representación de Dios tal como es, en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito". La meta que alcanza es el espíritu humano rico e individual, a través del cual sólo se manifiesta lo que en lo gris, en lo cerrado, no vive más que una existencia sombría. De ello se deduce fácilmente que Hegel sostenía que la personalidad, como esencia viva y autoconsciente, no puede existir fuera del espíritu humano. Deriva toda la riqueza de la vida que experimentamos en nosotros mismos, del elemento ideal que tenemos que

idear. Es comprensible que los espíritus orientados de cierta manera se sientan repelidos por esta concepción de la vida y del mundo. Sólo pensadores de carácter desinteresado y devoto como Carlo Rosenkranz (1805-1879) fueron capaces de penetrar en la esfera del pensamiento hegeliano y construir, en completa armonía con él, un edificio de ideas que parecía una reedición de Hegel, elaborada por una naturaleza menos eminente. Otros no podían entender cómo el hombre debía explicar, mediante la idea pura, la infinidad y multiplicidad de impresiones que le afectan cuando dirige su mirada a la naturaleza rica en formas y colores, y ganar algo al elevar su mirada por encima del mundo de las sensaciones, los sentimientos y las representaciones hasta las gélidas alturas del pensamiento puro. Por supuesto que Hegel puede ser malinterpretado si se expone de esta manera, pero el malentendido se explica. La insatisfacción suscitada por el pensamiento de Hegel encontró su expresión en la corriente de pensamiento que tuvo sus representantes en Francis Benedict Baader (1765-1841), en Charles Christian Frederick Krause (1781-1832), en Emanuel Hermann Fichte (1797-1879), en Christian Hermann Weisse (1801-1866), en Anthony Günther (1785-1862), en K. F. E. Trahndorff (1782-1863), en Martino Deutinger (1815-1864) y en Ermanno Ulrici (1806-1884). Pretendían sustituir el pensamiento gris, cerrado y puro de Hegel por un ser primordial lleno de vida y personal, un Dios individual. Baader calificó de "representación negadora de Dios" el creer que sólo alcanza su existencia perfecta en el hombre. Dios debe ser una personalidad, y el mundo no debe, como lo describe Hegel, emanar de él como un proceso lógico, en el que un concepto siempre impulsa a otro con necesidad. No, el mundo debe ser un acto libre de Dios, una creación de su voluntad omnipotente. Estos pensadores se acercan a la doctrina cristiana de la revelación. Justificarlo y darle una base científica era el objetivo que buscaban más o menos conscientemente. Baader profundizó en el misticismo de Jacob Böhme (1575-1624), el maestro Eckhart (1250-1329), Tauler (1290-1361) y Paracelso (1493-1541). En el lenguaje imaginativo de estos pensadores, encontró un medio mucho más adecuado para expresar las verdades más profundas que en el pensamiento puro de la doctrina hegeliana. Ya hemos mencionado que incitó a Schelling a profundizar su pensamiento aceptando las representaciones de Jacob Böhme, para enriquecerlo con un contenido más cálido. En la evolución de la visión del mundo siempre aparecerán personalidades como Krause. Era matemático; pero no se dejó inducir por el

carácter orgulloso y lógicamente perfecto de esta ciencia para resolver con el método matemático habitual los problemas del mundo que debían satisfacer las necesidades más profundas de su espíritu. El tipo por excelencia de tales pensadores es el gran matemático Newton, que trató los fenómenos del universo visible como ejercicios de cálculo y, al mismo tiempo, resolvió para sí mismo los problemas fundamentales de la concepción del mundo de una manera cercana a la fe en la revelación. Krause no puede aceptar una teoría que busque la esencia primordial del mundo en los objetos y fenómenos. Quien, como Hegel, busca a Dios en el mundo no lo encuentra. Porque es cierto que el mundo está en Dios; pero Dios no está en el mundo, existe como, un ser independiente, descansando felizmente en sí mismo. En la base del mundo de las ideas de Krause encontramos el "pensamiento de un ser infinito e independiente, que no tiene nada más que a sí mismo, que, por sí mismo y en sí mismo, es el fundamento único de todo, y al que además concebimos como el fundamento de la razón, la naturaleza y la humanidad". No quiere tener nada en común con una concepción que "considera lo finito o el mundo como un concepto de lo finito, como Dios mismo, lo deifica, lo confunde con Dios". Por mucho que profundicemos en la realidad que se ofrece a nuestros sentidos y a nuestro espíritu, nunca llegaremos con ello al fondo primitivo de todo ser, del que sólo podemos hacernos una representación si hacemos que la observación de toda existencia finita vaya acompañada de la contemplación intuitiva de algo que está por encima del mundo. En sus escritos Sentencias para la escuela preparatoria de teología (1826) y Contribuciones a una característica de la nueva filosofía (1829), Emanuel Hermann Fichte hace un severo balance del hegelianismo. En numerosas obras, trató de establecer y profundizar la noción de que un ser consciente y personal está en el origen de los fenómenos del mundo. Para hacer más efectiva la oposición a la concepción hegeliana basada en el pensamiento puro, se unió a amigos que compartían sus opiniones: Weisse, Sengler, Carlo Filippo Fischer, Chalybäus, F. Hoffmann, Ulrici, Wirth y otros, y publicaron la Rivista di Filosofia e Teologia speculativa en 1837. Según la convicción de E. E. Fichte, sólo asciende al conocimiento más elevado quien ha comprendido que "el pensamiento más elevado, que resuelve realmente el enigma del mundo, es la idea del sujeto primordial que se conoce a sí mismo en su infinidad ideal y real, que se penetra a sí mismo, o de la personalidad absoluta". "La creación y la conservación del mundo, que constituyen la realidad del mundo, se reducen a una explicación

continua y consciente de la voluntad de Dios, de modo que éste es sólo conciencia y voluntad, fundidas en la más alta unidad, que es la única persona o la persona en el sentido más eminente". Christian Hermann Weisse creía que debía pasar de la concepción hegeliana del mundo a un sistema teológico completo. En la idea cristiana de las tres personas en el único Dios vio la meta de su pensamiento. Intentó con extraordinaria sutileza presentar esta idea como el resultado de un pensamiento natural sin prejuicios. Weisse creía poseer algo infinitamente más rico que la idea gris de Hegel en el concepto de su divinidad trina y personal, dotada de una voluntad viva. Esta voluntad viva "en una palabra, da a la naturaleza íntimamente divina la forma, y no otra, supuesta en las sagradas escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, donde Dios, antes de la creación del mundo, como durante y después de ella, aparece en el elemento radiante de su magnificencia, rodeado de un inmenso ejército de espíritus que le sirven, dotados de una corporeidad fluida e inmaterial y que en todas partes aseguran expresamente también sus relaciones con el mundo creado". Antonio Günther, el "filósofo vienés", y Martino Deutinger, influenciado por él, se mantienen dentro de los límites de la representación teológica católica con sus visiones del mundo. El primero pretendía aislar al hombre del orden natural del mundo separándolo en dos principios, en un ser natural, es decir, sometido a leyes necesarias como los objetos inferiores, y en un ser espiritual, que forma parte independiente de un mundo superior del espíritu y tiene una existencia parecida al ser "existente" de Herbart. De este modo creía superar el hegelianismo, que sólo ve en el espíritu una forma superior de la existencia de la naturaleza, y establecer así una concepción cristiana del mundo. La Iglesia, sin embargo, no lo vio así, y los escritos de Günther fueron incluidos en el Índice. Deutinger se opuso enérgicamente al pensamiento puro de Hegel, que, según él, no debía absorber al ser vivo. Para él, la voluntad viva cuenta más que el puro pensamiento. La voluntad viva puede crear algo real, esto es impotente y abstracto. El testamento vital también sirve como punto de partida para Trahndorff. No es el reino de las sombras, es decir, de las ideas, el que puede explicar el mundo, sino que la voluntad viva debe captar estas ideas para crear existencias reales. El contenido más profundo del mundo no es captado por el hombre en el entendimiento del pensamiento, sino en un movimiento del alma, en el amor, mediante el cual el individuo se entrega al todo, a la voluntad que actúa en el todo. Podemos ver claramente que todos estos pensadores se esfuerzan por ir más allá del pensamiento y de

su objeto, la idea pura. No quieren considerar el pensamiento como la más alta manifestación espiritual del hombre. Trahndorff quiere, para captar la esencia primordial del mundo, no conocerlo, sino amarlo. Debe ser objeto del sentimiento, no de la razón. El pensamiento claro y puro, piensan estos filósofos, destruye el abandono cálido y religioso a las fuerzas primordiales de la existencia. Esta última apreciación descansa en la incomprensión de las ideas hegelianas. Este malentendido aparece sobre todo en las opiniones que se formaron, tras la muerte de Hegel, sobre su actitud ante la religión. La incertidumbre que reinaba a este respecto dividió a los seguidores de Hegel en un partido que veía en su visión del mundo un firme apoyo al cristianismo revelado, y otro que utilizaba su sistema para disolver las concepciones cristianas y sustituirlas por las opiniones radicales del libre pensamiento. Ninguno de los dos partidos habría podido apelar a Hegel si lo hubiera entendido exactamente. En la concepción hegeliana del mundo no hay nada que pueda corroborar o disolver una religión. Tan poco como Hegel quería derivar cualquier manifestación de la naturaleza del pensamiento puro, tan poco quería hacerlo con una religión. Al igual que deseaba aislar el pensamiento puro de los procesos de la naturaleza y, por medio de éste, comprender la naturaleza, también en la religión pretendía simplemente hacer aflorar su contenido de pensamiento. Consideraba que todo en el mundo es racional, porque es real, y por tanto también la religión. Debe existir, creada por otras fuerzas del alma que las que están a disposición del pensador, cuando éste se acerca a ella para comprenderla. También fue un error de E. E. Fichte, de Weisse, de Deutinger y otros, combatir a Hegel porque no había pasado de la esfera del pensamiento puro a la comprensión religiosa de la divinidad personal. Pero Hegel nunca se propuso tal tarea. Lo consideraba reservado a la conciencia religiosa. Fichte, Weisse, Krause, Deutinger y otros querían desde la concepción del mundo crear una religión. A Hegel tal propósito le habría parecido tan absurdo como si se hubiera querido iluminar el mundo con la idea de luz, o con la noción de magnetismo crear un imán. Sin embargo, según Hegel, como todo en el mundo de la naturaleza y del espíritu, también la religión deriva de la idea. Por lo tanto, el espíritu humano puede encontrar esta idea en la religión. Pero así como el imán fue creado por el pensamiento del magnetismo antes de la aparición del espíritu humano, y el espíritu, después de su aparición, no tiene más que hacer que comprender, así también la religión nació del pensamiento antes de brillar en el alma humana como parte constitutiva de la

concepción del mundo. Si Hegel hubiera intuido la crítica religiosa de sus discípulos, se habría visto obligado a emitir esta sentencia: "Absteneos de sentar las bases de una religión, de crear representaciones religiosas, mientras queráis seguir siendo pensadores y no mesías". La concepción hegeliana del mundo, correctamente entendida, no puede reaccionar sobre la conciencia religiosa. El que reflexiona sobre el arte está en la misma relación con él que el que quiere investigar su esencia con la religión.

* * *

Los "Hallischen Jahrbücher" publicados por Arnold Ruge y Theodore Echtermeyer, de 1838 a 1843, desempeñaron su papel en el conflicto de visiones del mundo. De la defensa y la explicación de Hegel, pasaron a una elaboración independiente de sus ideas y, de este modo, llegaron a las opiniones que llamaremos "visiones radicales del mundo" en el próximo capítulo. A partir de 1841, los editores llamaron a su periódico "Deutsche Jahrbücher" y consideraron que uno de sus objetivos era "la lucha contra la servidumbre política, el feudalismo y la teoría de la propiedad de la tierra". Como políticos radicales, formaron parte de la evolución de su época, exigiendo un estado en el que reinara la libertad perfecta. Así se apartaron del espíritu de Hegel, que no quería hacer historia, sino comprenderla.

VISIONES RADICALES DEL MUNDO

A principios de la década de 1840-50, un hombre sacudió enérgicamente la concepción hegeliana del mundo que había estudiado previamente de forma profunda e íntima. Fue Ludwig Feuerbach (1804-1872). La declaración de guerra que hizo a la concepción del mundo de la que había surgido se da de forma radical en sus escritos: Tesis preliminares para la reforma de la filosofía (1842) y Principios de la filosofía futura (1843). Podemos seguir el desarrollo posterior de sus pensamientos en sus otros escritos: La esencia del cristianismo (1841), La esencia de la religión (1845) y Teogonía (1857). El trabajo de Ludwig Feuerbach en el campo de la ciencia espiritual renovó un proceso que ya había tenido lugar en el campo de la ciencia natural (1759) con la intervención de Gaspare Friedrich Wolff. La acción de Wolff había supuesto una reforma de la idea de evolución en el ámbito de la ciencia de los seres vivos. La forma en que Wolff entendía la evolución se muestra más claramente en las opiniones del hombre que opuso la más violenta resistencia a la transformación de esta representación: Albert von Haller. Este hombre, en el que los fisiólogos veneran con razón uno de los espíritus más fuertes de su ciencia, no podía imaginarse el desarrollo de un ser vivo de otra forma que no fuera la de la semilla, que contiene ya en una forma pequeña pero perfectamente preformada todas las partes que aparecen en el curso de la vida. La evolución es, pues, el desarrollo de algo que ya estaba presente, pero que, por su pequeñez o por otras razones, escapaba a la percepción. Si se extraen las consecuencias de esta concepción, significa que no surge nada nuevo en el curso de la evolución, sino que sólo se saca a la luz continuamente algo oculto, algo encerrado. Haller ha representado estos puntos de vista con gran rigidez. En la madre primordial, Eva, estaba ya latente, tenue, todo el género humano. Estas semillas humanas se desarrollaron en el curso de la historia del mundo. Vemos al filósofo Leibniz (1646-1716) expresar la misma opinión: "Tuve que pensar, pues, que las almas que un día se convertirán en almas humanas están ya presentes, en germen, como las de otras especies, y que han existido en nuestro proavi hasta Adán, es decir, desde el principio de las cosas, siempre en forma de objetos organizados". Ahora bien, Wolff, en su Theoria generationis, publicada en 1759, había opuesto a esta idea de la evolución otra idea,

procedente de la suposición de que los miembros que aparecen en el curso de la vida de un organismo, no existían antes de ninguna manera, sino que surgen realmente como formaciones nuevas. Wolff había demostrado que en el huevo no se encuentra nada de la forma del organismo evolucionado, sino que su desarrollo es una concatenación de nuevas formaciones. Esta teoría hace posible por primera vez la representación de un devenir real, ya que explica que puede surgir algo que aún no estaba presente y, por lo tanto, realmente "llega a ser". La concepción de Haller niega el devenir, ya que sólo admite un gradual hacerse visible de lo que ya existía. Este naturalista se opuso a la idea de Wolff con la consigna: No hay devenir (Nulla est epigenesis). De este modo, se aseguró de que el concepto de Wolff permaneciera completamente ignorado durante décadas. Goethe atribuye a la teoría del "encapsulamiento" la resistencia encontrada en sus esfuerzos por explicar los seres vivos. Intentó comprender las formaciones que se observan en la naturaleza orgánica mediante su devenir, precisamente en el sentido de una auténtica teoría de la evolución, según la cual lo que aparece en un ser vivo no ha estado oculto hasta ahora, sino que sólo llega a existir verdaderamente en el momento en que aparece. Escribió en 1817 que este intento, en el que se basaba su trabajo de 1790 sobre la metamorfosis de las plantas, había tenido una "recepción fría y casi hostil". Esta reticencia era totalmente natural; la teoría del encapsulamiento, el concepto de preformación, del desarrollo progresivo de lo existente desde Adán, dominaba generalmente incluso a los mejores cerebros". Incluso en la concepción hegeliana del mundo podemos encontrar un remanente de esa vieja teoría. El pensamiento puro que aparece en el espíritu humano tuvo que ser "encapsulado" en todos los fenómenos, antes de llegar a la existencia sensible en el hombre. Hegel sitúa este pensamiento puro ante la naturaleza y el espíritu individual, que debe ser al mismo tiempo la "representación de Dios, tal como era en su esencia eterna antes de la creación" del mundo. La evolución del mundo se presenta así como una evolución del pensamiento puro. Tal es la actitud de Feuerbach hacia Hegel. La protesta de Feuerbach contra la concepción del mundo de Hegel se basa en el hecho de que estaba tan poco dispuesto a admitir la existencia del espíritu antes de su aparición real en el hombre como Wolff estaba dispuesto a conceder que las partes del organismo vivo estaban ya preformadas en el huevo. Así como Wolff vio nuevas formaciones en los órganos del ser vivo, Feuerbach vio nuevas formaciones en el espíritu humano individual. Esto no está presente de

ninguna manera antes de su aparición perceptible. Sólo nace en el momento en que aparece en la realidad. No tendría sentido que Feuerbach hablara de un espíritu universal, de un ser del que el espíritu individual toma su origen. No existe un ser racional, previo a su aparición real en el mundo, que dé forma a la materia y al mundo sensible de tal manera que su reflejo aparezca finalmente en el ser humano. Antes de la aparición del espíritu humano sólo hay materia y fuerzas irracionales, que se constituyen en un sistema nervioso que se concentra en el cerebro. En ella nace, como formación nueva y perfecta, algo que aún no existía: el alma humana, dotada de razón. En tal cosmovisión, no hay posibilidad de derivar los fenómenos y los objetos de una esencia espiritual primordial. Un ser espiritual es una nueva creación resultante de la organización del cerebro. Y cuando el hombre transfiere el yo espiritual al mundo exterior, se representa arbitrariamente que una esencia, similar a la que inspira sus propias acciones, existe fuera de él y gobierna el mundo. Toda esencia espiritual primordial, el hombre debe crearla sólo a partir de su propia imaginación; las cosas y los fenómenos del mundo no dan ocasión de admitir tal esencia. No la esencia espiritual primordial, en la que yacen encapsulados los objetos, creó al hombre a su imagen y semejanza, sino que el hombre según su propia esencia formó la imagen fantástica de tal ser primordial. Y la convicción de Feuerbach: "El conocimiento que el hombre tiene de Dios es el conocimiento que tiene de sí mismo, de su propia esencia. Sólo la unidad del ser y de la conciencia es la verdad. Donde hay conciencia de Dios, está también la esencia de Dios, por tanto, en el hombre". El hombre no se sintió lo suficientemente fuerte como para depender completamente de sí mismo, por lo que creó para sí mismo, según su propia imagen, un ser infinito al que adora y rinde culto. La concepción hegeliana del mundo ha eliminado, es cierto, todas las demás cualidades del ser primordial, y ha conservado para él sólo la racionalidad. Feuerbach elimina incluso esto, y así deja de lado la esencia primordial. En lugar de la sabiduría divina coloca la sabiduría del mundo. Marca, como punto de inflexión necesario en la evolución de la cosmovisión, "la confesión y el reconocimiento de que la conciencia de Dios no es más que la conciencia" de la humanidad, que el hombre "no puede pensar, presentar, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar como un ser divino absoluto, a ningún otro ser que no sea el humano". Hay una concepción de la naturaleza y otra del espíritu humano, pero no hay una concepción de la esencia divina. Nada es real excepto lo positivo. "Lo real en su realidad o

como real es lo real como objeto de los sentidos, lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad son términos idénticos. Sólo un ser sensible es un ser verdadero, real. Sólo a través de los sentidos se nos da verdaderamente un objeto, no a través del pensamiento en sí mismo. El objeto dado por el pensamiento o idéntico a él es sólo pensamiento". Esto no significa más que esto: el pensamiento se presenta en el organismo humano como una nueva creación y no es admisible representarlo, antes de su aparición, como oculto en el mundo, encapsulado en cualquier forma. No es admisible tratar de explicar lo que se nos presenta positivamente haciéndolo derivar de algo que ya existía. Sólo lo positivo es verdadero y divino, "lo que es inmediatamente cierto, lo que se expresa inmediatamente y convence, lo que extrae inmediatamente de sí mismo la afirmación de su propia existencia lo decisivo, lo indubitable, claro como el sol". Pero claro como el día es sólo lo sensible; sólo donde comienza el reino de lo sensible terminan las dudas y los conflictos. El secreto del conocimiento inmediato es la sensibilidad". La confesión de Feuerbach culmina con estas palabras: "Hacer de la filosofía el objeto de la humanidad fue mi primer esfuerzo. Pero quien ha tomado este camino, necesariamente llega al final a hacer del hombre el objeto de la filosofía. "La nueva filosofía hace del hombre, al incluir la naturaleza como base de la misma, el objeto único, universal y supremo de la filosofía - la antropología, por tanto, al incluir la fisiología, se convierte en la ciencia universal. Feuerbach exige que la razón no se sitúe, como punto de partida, en la cúspide de la concepción del mundo, según el sistema de Hegel, sino que se observe como un producto de la evolución, como una nueva creación del organismo humano, en el que surge realmente. Por ello, rechaza cualquier separación entre el elemento espiritual y el corporal, porque lo espiritual sólo puede entenderse como un producto de la evolución del elemento corporal. "Cuando el psicólogo dice: 'me distingo de mi cuerpo', está diciendo más o menos lo que el filósofo dice en la lógica o metafísica de la moral: 'hago abstracción de la naturaleza humana' ¿Es posible hacer abstracción de la propia esencia? ¿No haces abstracción porque eres un hombre? ¿Se puede pensar sin cabeza? Los pensamientos son almas atravesadas. De acuerdo: ¿pero no es el alma difunta una imagen fiel del hombre corpóreo difunto en el que habitaba? ¿No se transforman incluso los conceptos metafísicos más generales del ser y de la esencia, como se transforman el ser y la esencia del hombre? ¿Qué significa entonces hacer abstracción de la naturaleza humana? Nada más que hacer una abstracción

del hombre en la medida en que es objeto de mi conciencia y de mi pensamiento, nunca del hombre que está detrás de mi conciencia, es decir, de mi naturaleza a la que nolens, volens mi abstracción permanece inextricablemente unida. Así que como psicólogo también puedes, en tu pensamiento, hacer una abstracción de tu cuerpo, pero sigues estando, en tu esencia, íntimamente conectado a él, es decir, te consideras distinto a él, pero no eres por tanto realmente distinto a él... ¿No tiene razón Lichtenberg, entonces, cuando dice que no hay que decir yo pienso, sino pensar en mí? Si, entonces, el "yo pienso" es distinto del cuerpo, ¿se deduce que lo involuntario de nuestro pensamiento, raíz y base del "yo pienso", es también distinto del cuerpo? ¿De dónde viene, pues, que no podamos pensar en todo momento, que nuestros pensamientos no estén siempre a nuestra disposición según nuestro placer, que a menudo en el trabajo intelectual, a pesar de los esfuerzos más enérgicos de la voluntad, no progresemos hasta que una circunstancia externa, a menudo sólo un cambio de temperatura, devuelva la elasticidad a nuestros pensamientos? Por esta razón: que la actividad del pensamiento es también una actividad orgánica. ¿Por qué tenemos que llevar a menudo pensamientos dentro de nosotros durante años hasta que se vuelven claros y lúcidos? Porque los pensamientos también están sujetos a la evolución orgánica y también deben madurar y desarrollarse como los frutos en el campo y las criaturas en el vientre.

* * *

Feuerbach menciona a George Christopher Lichtenberg, el pensador que murió en 1799, y que puede contarse, por muchas de sus ideas, entre los precursores de la concepción del mundo que se expresa en hombres como Feuerbach y cuyas sugestivas representaciones no fueron tan fructíferas para el siglo X, porque las imponentes construcciones del pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel pusieron todo en la sombra y dominaron la evolución espiritual, de modo que los destellos de las ideas aforísticas, incluso tan brillantes como las de Lichtenberg, permanecieron desconocidos. Basta con recordar algunas frases de este eminente hombre, para mostrar cómo su espíritu revivió en la corriente abierta por Feuerbach. "Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, lo que probablemente significa que el hombre creó a Dios a su imagen y semejanza". "Nuestro mundo se volverá tan refinado que

será tan ridículo creer en Dios como lo es hoy creer en fantasmas". "¿Es nuestro concepto de Dios algo distinto de lo inconcebible personificado?" La representación que nos hacemos de un alma se parece mucho a la de un imán en la tierra. Es sólo una imagen. Es una invención innata del hombre pensar en todo de esta forma". "En lugar de decir que el mundo se refleja en nosotros, deberíamos decir más bien que nuestra razón se refleja en el mundo. No podemos hacer otra cosa: estamos obligados a reconocer en el cosmos un orden y un gobierno sabio: esto resulta de la disposición de nuestro pensamiento. No se deduce necesariamente que algo que estamos obligados a pensar sea realmente como lo pensamos... y por eso no se puede demostrar la existencia de ninguna divinidad. Dios no se deja probar. "Somos conscientes de ciertas representaciones que no dependen de nosotros; otras, al menos eso creemos, dependen de nosotros; ¿dónde está el límite? Sólo conocemos la existencia de nuestras impresiones, representaciones y pensamientos. Deberíamos decir: algo piensa, como decimos: parpadea". Si Lichtenberg hubiera tenido, además de estos impulsos de pensamiento, la capacidad de fundirlos en una concepción armoniosa del mundo, no habría permanecido tan abandonado como lo estuvo. Construir una concepción del mundo requiere no sólo la superioridad del espíritu, que él poseía, sino también el poder de modelar ideas conectadas de múltiples maneras y darles una forma plástica. Esta capacidad le faltaba. Su superioridad se expresa en un notable juicio sobre la relación de Kant con sus contemporáneos: "Creo que, así como los discípulos del señor Kant siempre reprochan a sus adversarios que no le entienden, muchos también creen que el señor Kant tiene razón, porque sí le entienden. Su representación filosófica es nueva y muy diferente de las opiniones habituales, y una vez que uno se familiariza con ella, está muy dispuesto a tomarla como verdadera; de ahí que Kant tenga muchos seguidores celosos. Pero también hay que reflexionar que esta comprensión no es una razón suficiente para sostener que este sistema es verdadero. Creo que la mayoría, en la alegría de comprender un sistema muy abstracto u oscuro, lo ha creído probado. La medida en que Feuerbach se sentía afín a Lichtenberg queda clara cuando se compara la forma en que ambos pensadores veían la relación de su visión del mundo con la vida práctica. La conferencia de Feuerbach a un grupo de estudiantes en el invierno de 1848 sobre la Esencia de la Religión concluyó con estas palabras: "Sólo espero no haber fracasado en la tarea que esbocé en una de las primeras conferencias, es decir, la de hacer de

vosotros, como amigos de Dios, amigos de los hombres; como creyentes, pensadores; como orantes, trabajadores; como candidatos al más allá, eruditos de este mundo; como cristianos, que, según su propia confesión, son 'mitad animales, mitad ángeles', hombres, hombres completos". Quien, como Feuerbach, hace descansar toda concepción del mundo sobre el fundamento del conocimiento de la naturaleza y del hombre, debe también en el ámbito de la moral eliminar todos los deberes, todas las obligaciones que surgen de una finalidad distinta de las disposiciones naturales de los hombres, o que tienen una finalidad distinta de la que se refiere enteramente al mundo sensible. "Mi derecho es mi tendencia a la felicidad tal como la ley me la concede; mi deber es el impulso de los demás a la felicidad y mi obligación de reconocerlo. "No mirando al más allá aprenderé lo que debo hacer, sino observando este mundo. Toda la fuerza que gasto en el cumplimiento de cualquier deber que se relaciona con el mundo del más allá se resta a mis capacidades en este mundo para el que sólo estoy destinado. "La concentración en el mundo del más allá" es lo que exige Feuerbach. Podemos leer palabras similares en los escritos de Lichtenberg. Pero precisamente éstas se mezclan con partes que muestran lo poco que un pensador, que no tiene la posibilidad de desarrollar sus ideas de forma armoniosa en su interior, puede seguir una idea hasta sus últimas consecuencias. Lichtenberg exige la concentración en el mundo del más allá, pero también introduce en esta exigencia consideraciones que se refieren a una vida después de la muerte: "Creo que muchos hombres olvidan, en su educación para el cielo, que para la tierra. Creo que el hombre sería más sabio si dejara la primera por completo en su lugar. Si hemos sido colocados en este mundo por un ser sabio, (cosa que no hay que dudar) hagamos lo mejor posible en esta situación y no nos dejemos cegar por ciertas revelaciones. Lo que el hombre debe saber para ser feliz, lo sabe ciertamente sin otra revelación que la que posee según su propia esencia. Comparaciones como la de Lichtenberg y Feuerbach son instructivas para la historia de la evolución del concepto de mundo. Nos muestran muy claramente el progreso de los espíritus: nos permiten medir cuánto ha afectado a este proceso el intervalo de tiempo entre ellos. Feuerbach ha pasado por la concepción hegeliana del mundo y de ella ha sacado el vigor para moldear su sistema, opuesto al de Hegel, por todos los lados. Ya no le preocupa la pregunta de Kant: ¿tenemos realmente derecho a atribuir la realidad al mundo que percibimos, o este mundo sólo existe en nuestra representación?

Quien afirma este último término puede poner todas las energías posibles al hombre en el verdadero mundo que se encuentra más allá de la representación. Puede, junto al orden natural del mundo, admitir un orden sobrenatural, como hizo Kant. Por otra parte, quien, en el sentido de Feuerbach, afirma que sólo lo sensible es real, debe eliminar todo orden sobrenatural. Para él no hay un imperativo categórico, nacido en el más allá, dondequiera que esté; para él sólo hay deberes que resultan de los impulsos y propósitos naturales del hombre. Hacía falta una personalidad tan diferente a la de Hegel como la de Feuerbach para llegar a una visión del mundo tan opuesta a la de Hegel. Hegel se sentía a gusto en el movimiento de la vida presente. Dominar la actividad inmediata del mundo con su espíritu filosófico era para él una hermosa tarea. Cuando quiso liberarse de sus obligaciones docentes en Heidelberg y marcharse a Prusia, dejó claro en su discurso de despedida que le atraía la perspectiva de encontrar un campo de actividad que no sólo consistiera en la enseñanza, sino que también le permitiera una actividad práctica. "Habría sido de gran importancia para él la perspectiva de una posibilidad, en sus últimos años, de pasar de la precaria función de profesor de filosofía en una universidad a otra actividad y otro trabajo". Quien se encuentra en tal estado de ánimo debe vivir en paz con las formas que la vida práctica ha asumido en su época. Debe juzgar como razonables las ideas que impregnan su tiempo. Sólo de este sentimiento puede extraer el entusiasmo con el que puede colaborar en su construcción. Feuerbach no sentía gran simpatía por la vida de su tiempo. Prefería la calma de un lugar apartado a la agitación de la vida "moderna" de la época. Lo deja claro: "Nunca me reconciliaré con la vida en la ciudad. Considero bueno, más aún, mi deber, ir allí de vez en cuando a estudiar, según las impresiones que ya he dado; pero debo volver a la soledad del campo para estudiar y descansar en el seno de la naturaleza. Mi deber más urgente es preparar mis conferencias, según los deseos de mis oyentes, o preparar los documentos de mi padre para la imprenta. Desde su soledad, Feuerbach creía poder juzgar mejor lo que en la forma que asume la vida real no es natural, sino que ha sido introducido en ella simplemente por la ilusión humana. La purificación de la vida de la ilusión, creía, era su deber. Por lo tanto, debía mantenerse lo más alejado posible de la vida vivida dentro de estas ilusiones. Buscaba la verdadera vida, y no la encontró en la forma que ha tomado en la civilización contemporánea. Hasta qué punto era sincero en su "concentración en el más allá" lo demuestra su juicio sobre la Revolución de

Marzo. Le parecía estéril, porque la antigua fe en el más allá aún sobrevivía en las ideas en las que se basaba. "La Revolución de Marzo seguía siendo hija, aunque ilegítima, de la fe cristiana. Los partidarios de la Constitución creían que el Señor sólo tenía que decir: ¡hay que hacer la ley! hay que hacer la libertad! para crear la ley y la libertad; y los republicanos creían que bastaba con querer la república para llamarla a la vida: creían, pues, en la creación ex nihilo de una república. Sólo una personalidad que cree llevar en sí misma la armonía de la vida que el hombre necesita puede, incluso en la profunda insatisfacción en la que Feuerbach se encontró frente a la realidad, cantar himnos a la realidad como él lo hizo. Lo escuchamos en palabras como éstas: "A falta de una perspectiva del más allá, puedo en este mundo, en el valle de las aflicciones que es la política alemana y europea, mantenerme vivo y cuerdo, sólo haciendo del presente el objeto de mi ironía aristofánica". Sólo una personalidad así podría buscar en el hombre la fuerza que otros van a sacar de un poder externo. El nacimiento del pensamiento había afectado a la concepción griega del mundo, de modo que el hombre ya no se sentía identificado con el cosmos, como le otorgaba la antigua representación imaginativa. Esta fue la primera etapa de la formación de un abismo entre el hombre y el mundo. Otra etapa estuvo marcada por el desarrollo de la nueva mentalidad científica. Este desarrollo separó completamente la naturaleza y el alma humana. Por un lado, debía surgir una imagen de la naturaleza en la que no se encontraba el hombre, según su naturaleza anímica-espiritual; y por otro lado, una idea del alma humana que no tenía ninguna relación con la naturaleza. La necesidad conforme a la ley se encontraba en la naturaleza; pero dentro de esta necesidad no había lugar para lo que se encuentra en el alma humana: la tendencia a la libertad, el sentido de una vida enraizada en un mundo espiritual y que no se agota en la existencia sensible. Espíritus como el de Kant encontraron una salida en la separación absoluta de las dos esferas; encontraron en una el conocimiento de la naturaleza, en la otra la fe. Goethe, Schiller, Fichte, Schelling y Hegel pensaron la idea del alma autoconsciente de forma tan amplia que esta alma les pareció arraigada en una naturaleza espiritual superior, que está por encima de la naturaleza y el alma humanas. Con Feuerbach aparece un espíritu que mercantiliza la imagen del mundo que la nueva representación científica puede dar, y se cree obligado a negar al alma humana lo que está en desacuerdo con la imagen de la naturaleza. Sólo puede hacerlo porque elimina de esta alma humana todo lo que le impide ser reconocida como

miembro de la naturaleza. Fichte, Schelling y Hegel tomaron el alma autoconsciente como lo que es. Feuerbach hace de ella lo que necesita para su concepción del mundo. Es el iniciador de un tipo de representación que se siente dominada por la imagen de la naturaleza. No sabe cómo conciliar los dos elementos de la imagen moderna del mundo, la imagen de la naturaleza y la del alma, por lo que descuida por completo la imagen del alma. La idea de Wolff de "nuevas formaciones" aporta una fértil contribución de impulsos a la imagen de la naturaleza. Feuerbach utiliza estos impulsos para crear un conocimiento del espíritu, que sólo puede subsistir en la medida en que no se ocupa del espíritu en absoluto. Determina una corriente de pensamiento que permanece impotente ante el impulso más fuerte de la vida animada moderna, la autoconciencia viva. En tal cosmovisión este impulso se revela de tal manera que no sólo se declara incomprensible, sino que, por parecerlo, uno no se preocupa de su verdadero aspecto y lo trata como un factor de la naturaleza, que no lo es si se observa sin escrúpulos.

* * *

"Dios fue mi primer pensamiento, la razón el segundo, el hombre el tercero y último". Así describe Feuerbach el camino que siguió, primero de creyente a discípulo de Hegel, y luego de esta etapa a su propio sistema. Las mismas palabras podría haber dicho el pensador que en 1834 escribió uno de los libros más eficaces del siglo, La vida de Jesús. Era David Frederick Strauss (1808-1874). Feuerbach partió de un estudio del alma humana y encontró en ella una tendencia a proyectar la propia esencia hacia el mundo y a venerarla como la esencia divina primordial. Buscó una explicación psicológica para la aparición del concepto de Dios. Los puntos de vista de Strauss apuntaban al mismo objetivo, pero no seguía, como Feuerbach, el camino del psicólogo, sino el del historiador. Y no puso en el centro de sus reflexiones el concepto de Dios en general, en el sentido universal adoptado por Feuerbach, sino la noción cristiana del hombre-Dios, Jesús. Quería mostrar cómo la humanidad, en el curso de la historia, había llegado a esta representación. Que la esencia divina primordial se revela en el espíritu humano era la convicción de la cosmovisión hegeliana. Strauss también había aceptado esta convicción. Pero, en su opinión, la idea divina no puede realizarse en toda su perfección en el ser humano individual. El individuo es

siempre una expresión imperfecta del espíritu divino. Lo que a un ser humano le falta para ser perfecto, otro lo posee. Cuando se considera el conjunto de la humanidad, se encuentran allí, distribuidas entre innumerables individuos, todas las perfecciones propias de la divinidad. La humanidad en su conjunto es Dios encarnado, el hombre-Dios. En opinión de Strauss, éste es el concepto de Jesús del pensador. Desde este punto de vista, Strauss aborda la crítica a la concepción cristiana del hombre-Dios. Lo que según el pensamiento se distribuye por todo el género humano, el cristianismo lo sitúa en una personalidad, que debió existir realmente una vez en la historia. "La idea de un Dios-hombre se contradice con las cualidades y tareas atribuidas a Cristo por la doctrina eclesiástica. En la idea de la especie humana, en cambio, están de acuerdo". Con el apoyo de cuidadosas investigaciones sobre la base histórica de los Evangelios, Strauss intenta demostrar que las representaciones del cristianismo son resultados de la fantasía religiosa. Esto habría presentado oscuramente la verdad religiosa de que el hombre es el Dios-hombre, pero no la habría captado en conceptos claros, sino en una forma poética, en un mito. La historia del hijo de Dios se convierte así en un mito para Strauss, en el que la idea de la humanidad se expresó poéticamente, mucho antes de que fuera conocida por los pensadores en forma de pensamiento puro. Desde este punto de vista, todo lo milagroso del relato evangélico puede explicarse sin recurrir a la explicación vulgar, a menudo invocada antes, que consideraba los milagros como engaños deliberados o imposturas practicadas por el fundador de la nueva religión para hacer más impresionante su doctrina, o inventadas por los apóstoles con este fin. También se descartó otra opinión, que veía los milagros como diversos procesos naturales. Los milagros se representaban como el aderezo poético de verdades reales. En la imagen del salvador moribundo y resucitado, el mito representa a la humanidad elevándose de sus intereses finitos, de la vida cotidiana, al infinito, al conocimiento de la verdad y la racionalidad divina. Lo finito muere para renacer como infinito.

En los mitos de los pueblos antiguos se puede ver el sedimento de la representación imaginativa de los tiempos primitivos, a partir de la cual se desarrolló la vida del pensamiento. Un sentimiento de este hecho revive en el siglo X en una personalidad como Strauss. Quiere orientarse en el proceso y el sentido de la vida del pensamiento con la profundización de la relación de la concepción del mundo con el pensamiento mítico en la época histórica.

Quiere saber cómo la representación plasmada de los mitos puede seguir funcionando en la cosmovisión moderna. Y al mismo tiempo quiere enraizar la autoconciencia humana en una entidad que se encuentra fuera de la personalidad individual, representando a toda la humanidad como una encarnación de la esencia divina. Con ello adquiere para las almas humanas individuales una base en el alma del género humano total, que se expresa en el devenir histórico. Strauss realiza un trabajo aún más radical en su libro publicado en 1804-1841: La doctrina cristiana en su evolución histórica y en conflicto con la ciencia moderna. Aquí se trata para él de disolver los dogmas cristianos desde su forma poética hasta las verdades conceptuales que los sustentan. Insiste en la incompatibilidad de la conciencia moderna con la que permanece fiel a las antiguas representaciones mítico-imaginativas de la verdad. "Dejemos, pues, que el creyente deje que el científico siga su camino, y viceversa; dejemos su fe a ellos, dejemos, pues, que ellos nos dejen la filosofía a nosotros, y si los fanáticos consiguen excluirnos de sus iglesias, lo consideraremos como una ganancia. Hasta ahora ha habido suficientes intentos falsos de reconciliación; sólo la separación de los extremos puede lograr algo. Las opiniones de Strauss habían despertado una inmensa agitación en las mentes. Se observó con amargura que la concepción moderna del mundo no se contentaba con golpear en general las representaciones religiosas fundamentales, sino que, mediante la investigación histórica dotada de todos los medios científicos, pretendía eliminar la "inconsistencia" que, en palabras de Lichtenberg, consistía en "someter la naturaleza humana al yugo de un libro". Es imposible -continuó- imaginar algo más abominable, y este ejemplo demuestra por sí solo lo miserable que es el hombre. Me refiero a estar encerrado en este fiasco de dos patas hecho de tierra, agua y sal. Si fuera posible que la razón erigiera para sí un trono déspota, el hombre que quisiera refutar, seriamente, con la autoridad de un libro, el sistema de Copérnico, debería ser ahorcado. Que esté escrito en un libro que viene de Dios sigue sin ser una prueba de que sea de Dios, pero que nuestra razón viene de Dios es seguro, se entienda como se entienda la palabra "Dios". Donde reina la razón, castiga, ya sea por las consecuencias naturales de la culpa o por la advertencia, si es que la advertencia puede llamarse castigo. Strauss fue despedido de su puesto de profesor en el instituto de Tubinga tras la publicación de la Vida de Jesús, y cuando fue nombrado profesor de teología en la Universidad de Zúrich, los campesinos acudieron, armados con

coreógrafos, a protestar contra el desacreditador de mitos y a exigir su despido. Otro pensador fue mucho más allá que Strauss en su crítica a la vieja visión del mundo desde la perspectiva de la nueva: Bruno Bauer. Todavía encontramos con él la opinión defendida por Feuerbach, de que el ser del hombre es también su esencia más noble y que toda otra esencia superior no es más que una ilusión, que el hombre crea según su propio modelo y coloca por encima de sí mismo; pero esta teoría adquiere una forma más grotesca en Bruno Bauer. Describe cómo el ego humano llega a crear un duplicado de sí mismo, en expresiones dictadas no por la necesidad de una comprensión comprensiva de la conciencia religiosa, como en Strauss, sino por la alegría de la destrucción. Dice: "El ego que lo abarca todo tenía miedo de sí mismo, no se atrevía a concebirse como todo y como la fuerza más general que existe, es decir, seguía siendo un espíritu religioso y se volvía completamente ajeno a sí mismo oponiéndose a su fuerza general, como una fuerza extraña, y trabajando frente a esta fuerza con miedo y temblor por su propia conservación y felicidad". Bruno Bauer es una personalidad que se impone criticando cada dato con su pensamiento subversivo. De la concepción hegeliana del mundo ha derivado la convicción de que el pensamiento tiene la tarea de penetrar en la esencia de las cosas. Pero no está dispuesto, como Hegel, a dejar que su pensamiento produzca una construcción resultante o conceptual. Su pensamiento no es productivo, es crítico. Un pensamiento definido, una idea positiva, le daría el sentido de una limitación. No quiere fijar la fuerza crítica del pensamiento, partiendo de un concepto como de un punto de vista definido, como hizo Hegel. "La crítica es, por un lado, la última acción de una filosofía determinada, que debe liberarse así de una determinación positiva que aún restringe su generalidad, y por otro lado es también el presupuesto sin el cual la filosofía no puede elevarse a la generalidad última de la autoconciencia." Esta es la profesión de fe de la Crítica de la Concepción del Mundo adoptada por Bruno Bauer. La crítica no cree en las ideas, en los conceptos, sino sólo en el pensamiento. "El hombre acaba de ser descubierto", dice Bauer triunfalmente. Ahora el hombre sólo está limitado por sus pensamientos. No es humano dedicarse a algo extrahumano, pero sí lo es reelaborar todo en el crisol del pensamiento. El hombre no debe ser el reflejo de otro ser, sino ante todo "hombre", y sólo puede serlo en la medida en que se haga a sí mismo como tal a través de su pensamiento. El hombre que piensa es el verdadero hombre. Ninguna cosa externa, ninguna religión, ninguna ley, ningún estado,

ninguna ley puede hacer de un ser humano un hombre, sólo su pensamiento. En Bauer vemos la impotencia del pensamiento, que querría alcanzar la autoconciencia, pero no puede.

* * *

Considerar sin prejuicios y sin presupuestos lo que Feuerbach reconocía como la más alta esencia del hombre, lo que, según Bruno Bauer, sólo la crítica como concepción del mundo había descubierto, "el hombre": ésta es la tarea que se propuso Max Stirner (1806-1856) en su libro El individuo y su propiedad publicado en 1845. Stirner expresa el siguiente juicio: "Con la energía de la desesperación, Feuerbach se lanza sobre todo el contenido del cristianismo, no para rechazarlo, sino para asirlo, para desprender del cielo con un esfuerzo supremo esta religión largamente deseada, que siempre ha permanecido distante, y mantenerla para siempre con él. ¿No es éste el asidero de la desesperación final, un asidero de la vida y de la muerte, y no es al mismo tiempo el anhelo y el deseo cristiano de la otra vida? El héroe no quiere penetrar en el más allá, sino atraerlo hacia él y obligarlo a convertirse en un más allá. ¿Y no grita todo el mundo desde este momento, con mayor o menor conciencia, que "lo que importa es el más allá, que el cielo debe venir a la tierra y ser experimentado aquí"? Stirner se opone a los puntos de vista de Feuerbach con una violenta contradicción: "La esencia más elevada es en cualquier caso la esencia del hombre, pero precisamente porque es su esencia, y no el hombre mismo, nos resulta indiferente si vemos esta esencia fuera del hombre como "Dios" o si la encontramos en el hombre y la llamamos "esencia del hombre" u "hombre". No soy ni Dios, ni el ser humano, ni la esencia más elevada, ni mi esencia, y al final no importa si pienso que la esencia está en mí o fuera de mí. De hecho, siempre pensamos en la esencia más elevada en un doble más allá, interno y externo al mismo tiempo, porque el espíritu de Dios es, según el concepto cristiano, también "nuestro espíritu" y "habita en nosotros". Habita en el cielo y en nosotros. Nosotros, pobres criaturas, somos su "morada", y cuando Feuerbach destruye la morada celestial y obliga al espíritu a entrar en nosotros con toda su parafernalia, nosotros, su morada terrenal, nos llenamos de arcas". Mientras el ego humano individual siga suponiendo que existe una fuerza de la que depende, no se ve a sí mismo desde su propio punto de vista, sino

desde el de este poder extraño. No se posee a sí mismo, es poseído por esta fuerza. El hombre religioso dice: Hay una esencia original y divina, y el hombre es un reflejo de ella. Está poseído por el arquetipo divino. El seguidor de Hegel dice: Hay una razón universal y general, se realiza en el mundo para alcanzar su cumbre en el ego humano. Por tanto, el yo está poseído por la razón universal. Feuerbach dice: Hay una esencia humana y cada individuo es un reflejo particular de esta esencia. Por lo tanto, cada ser humano está poseído por la "esencia de la humanidad". Pero en realidad sólo existe el ser humano individual, no el concepto genérico de humanidad, que Feuerbach sustituye por la esencia divina. Cuando el ser humano sitúa a la "humanidad" por encima de sí mismo, está ciertamente entregándose a una ilusión, como cuando se siente dependiente de un Dios personal. Para Feuerbach, los mandamientos que Cristo cree instituidos por Dios y que, por tanto, considera normativos, se convierten en mandamientos que persisten porque corresponden a la idea general de la humanidad. El hombre se juzga a sí mismo moralmente, de modo que se pregunta: ¿corresponden mis acciones individuales a lo que es apropiado para la esencia general de la humanidad? Feuerbach dice: "Si la esencia del hombre es la entidad más elevada del hombre, en la práctica la primera y más elevada ley debe ser el amor del hombre por el hombre. Homo homini deus est. La ética es en sí misma un poder divino. Las relaciones morales son en sí mismas verdaderas relaciones religiosas. La vida es, en sus relaciones esenciales y sustanciales, de naturaleza divina. Todo lo que es correcto, verdadero y bueno tiene en sí mismo su razón de santidad, en sus propiedades. La amistad es y debe ser sagrada, la propiedad es sagrada, el matrimonio es sagrado, el bien de todo ser humano es sagrado, pero sagrado en sí mismo". Así que hay fuerzas humanas generales; la ética es tal. Es sagrada en sí misma; el individuo debe obedecerla. El individuo no debe querer lo que quiere de sí mismo, sino lo que es en el sentido de la ética sagrada. Está poseído por la ética. Stirner caracteriza esta concepción de la siguiente manera: "En lugar del Dios del individuo, ahora se ha puesto en boga el Dios de todos, es decir, el "Hombre", y para nosotros el ideal más elevado es ser humano. Pero como nadie puede llegar a ser plenamente lo que implica la idea de "hombre", este "hombre" sigue siendo para el individuo un más allá elevado, un ser supremo aún no alcanzado, un Dios. Tal esencia sublime es también el pensamiento, del que la concepción crítica del mundo ha hecho un Dios. Stirner no se deja detener por ello: "El crítico teme convertirse en dogmático

o establecer dogmas. Tiene que hacerlo, porque si no se convertiría en la antítesis de un crítico, en un dogmático; igual que es bueno como crítico, se convertiría en malo, y así sucesivamente. - ¡Basta de dogma! -ese es su dogma. El crítico también permanece en el mismo terreno que el dogmático, en el terreno del pensamiento. Al igual que el dogmático, siempre parte de un pensamiento, pero luego se diferencia de él en que se niega a conservar el pensamiento inicial a lo largo de todo el proceso de pensamiento, y por tanto no le permite adquirir estabilidad. Se limita a oponer el proceso del pensamiento a la credulidad del pensamiento, a oponer el progreso del pensamiento al pensamiento estático. Ningún pensamiento se salva de la crítica, ya que la crítica misma es el pensamiento o el espíritu pensante. No soy un opositor a la crítica, es decir, no soy un dogmático, y no me siento herido por el diente de la crítica cuando destroza a los dogmáticos. Si fuera un dogmático, establecería un dogma, es decir, un pensamiento, una idea, un principio, y los llevaría a la perfección, como un sistemático, haciéndolos la base de un sistema, es decir, un edificio de pensamiento. Si, por el contrario, fuera un crítico, un enemigo de la dogmática, dirigiría la batalla del pensamiento libre contra el pensamiento servil, defendería el pensamiento contra el pensamiento. Pero no soy el defensor ni del pensamiento ni del pensamiento". Todo pensamiento nace del ego individual, aunque sea el concepto de su propia esencialidad. Y cuando el hombre cree reconocer su propio ser, quiere describirlo según su esencialidad, lo hace ya en dependencia de esta esencialidad. Puedo pensar lo que quiera: en cuanto recurro a ciertos conceptos, en cuanto defino, me vuelvo esclavo de los datos del concepto, de la definición. Hegel hizo del yo la manifestación de la razón, lo hizo depender de la razón. Pero todas estas dependencias no podrían tener ningún valor frente al yo, ya que todas derivan del yo. Por lo tanto, se apoyan en una ilusión del "yo". En realidad no es dependiente, pues todo aquello de lo que debe depender debe crearlo él mismo. Tiene que sacar algo de sí mismo, para colocarlo por encima de sí mismo como un fantasma. "¡Hombre, tu cerebro está animado, estás loco! Sueñas con grandes cosas y te imaginas que existe todo un mundo de dioses para ti, un reino del espíritu al que estás llamado, un ideal que te atrae. Tienes, en definitiva, una fijación". En verdad, ningún pensamiento puede acercarse a lo que, como "yo", vive en mí. Mi pensamiento puede llegar a todo, sólo frente a mi yo debo detenerme. No puedo pensarlo, sólo puedo experimentarlo. No soy voluntad, no soy idea, como tampoco soy el reflejo de una divinidad.

Concibo todas las demás cosas a través del pensamiento. Lo vivo. No necesito definirme, describirme más, porque me experimento en cada momento. Sólo necesito describir lo que no experimento inmediatamente, lo que está fuera de mí. Me parece una contradicción querer concebirme como pensamiento, como idea, cuando me poseo como objeto. Si tengo una piedra delante, intento explicarme con el pensamiento qué es esa piedra. No necesito explicar lo que soy, ya lo vivo. Stirner responde a un ataque directo a su libro: "El individuo es una palabra, y para una palabra se debe poder pensar algo, una palabra debe tener un contenido de pensamiento. Pero el individuo es una palabra vacía de pensamiento, no tiene contenido de pensamiento. ¿Cuál puede ser entonces su contenido, si no hay pensamiento en él? Un objeto que no puede presentarse dos veces, que no puede expresarse, porque si realmente pudiera expresarse completamente, se presentaría por segunda vez, estaría presente en la "expresión". Dado que el contenido del individuo no es el contenido del pensamiento, por lo tanto también es impensable e indecible, pero como es indecible, es esta frase completa, y al mismo tiempo ninguna frase. Sólo cuando no se dice nada de ti y sólo se te nombra se te reconoce como tú. Mientras se diga algo sobre ti, se te conoce como esta cosa (hombre, espíritu, cristiano, etc.). Pero el individuo no dice nada, porque es un nombre puro, sólo dice que eres tú y nada más, que eres un "tú" único y tú mismo. Por lo tanto, estás sin predicados, pero al mismo tiempo estás sin destino, sin vocación, sin ley" (Escritos menores de Stirner, publicados por J. H. Mackay, página 116). Ya en 1842, en un estudio en el Rheinische Zeitung sobre el "falso principio de nuestra educación o sobre el humanismo y el realismo", Stirner había expresado la idea de que el pensamiento y el conocimiento no pueden penetrar hasta el núcleo de la personalidad. Por lo tanto, considera un falso principio de la educación que el conocimiento se sitúe unilateralmente en el centro y no en el núcleo de la personalidad. "Un conocimiento que no se purifica y concentra de tal manera que arrastra hacia la voluntad, que sólo me agrava como un tener y una posesión, en lugar de convertirse en parte de mí mismo, para que el ego móvil y libre, no engañado por un tener que arrastra tras de sí, pueda viajar por el mundo con un sentido de frescura, un conocimiento, por lo tanto, que no se convierte en personal, es una pobre preparación para la vida. Si la tendencia de nuestra época, después de haber conquistado la libertad de pensamiento, es llevarla a la perfección incluyendo en ella la libertad de voluntad, para realizar con ella el inicio de

una nueva época, el fin último de la educación no puede ser el conocimiento, sino la voluntad nacida del conocimiento, y la expresión parlante de lo que tiene que lograr es el hombre personal o libre. Como en otros ámbitos, en el educativo la libertad no puede imponerse; la fuerza de la oposición no puede expresarse; se exige sumisión. Sólo se busca la educación formal y material, y sólo los científicos surgen de los humanistas, sólo los "ciudadanos útiles" surgen de los realistas, y ambas categorías no son más que seres sumisos. El conocimiento debe morir para resucitar como voluntad y crearse de nuevo cada día como persona libre. Sólo en la persona del individuo puede encontrarse la fuente de lo que hace. Los deberes morales no pueden ser mandamientos que se imponen al hombre desde algún lugar, sino objetivos que él mismo se propone. Es una ilusión cuando el hombre cree que hace algo para seguir el mandamiento de una ética santa y general. Lo hace porque la vida de su ego le impulsa a hacerlo. Amo a mi prójimo, no porque obedezca un mandamiento sagrado de amor al prójimo, sino porque mi ego me impulsa hacia mi prójimo. No tengo que amarlo, quiero amarlo. Los hombres han hecho leyes sobre sí mismos lo que han querido. Aquí es muy fácil malinterpretar a Stirner. No niega la acción moral. Niega el imperativo moral. La forma de actuar del hombre, cuando se comprende realmente a sí mismo, ya crea un orden moral en el mundo. Los preceptos morales son para Stirner un fantasma, una fijación. Identifican algo que el hombre logra por sí mismo, cuando se abandona por completo a su naturaleza. Los pensadores abstractos harán naturalmente esta objeción: ¿no hay criminales? ¿Pueden actuar según el impulso de su naturaleza? Estos pensadores abstractos prevén el caos, si los preceptos morales dejan de ser sagrados para los hombres. Stirner podría responderles: ¿No hay también enfermedades en la naturaleza? ¿Y no son causadas por leyes eternas y férreas como la salud? Y, sin embargo, ¿no podemos distinguir a los enfermos de los sanos? Al igual que un hombre sensato nunca tomará a un enfermo por sano sólo porque la enfermedad y la salud son causadas por leyes naturales, así Stirner no toma la inmoralidad por la moral, porque ambas pueden manifestarse cuando el individuo es abandonado a su suerte. Lo que distingue a Stirner de los pensadores abstractos es su convicción de que en la vida humana, si se deja a los individuos a su aire, la moral prevalecerá, al igual que la salud prevalece en la naturaleza. Cree en la nobleza moral de la naturaleza humana, en el libre desarrollo de la moralidad por parte de los individuos; los pensadores abstractos no le parece que crean en esta nobleza; por lo tanto, cree que

disminuyen la naturaleza del individuo, haciéndolo esclavo de los deberes generales, medios de corrección de la conducta humana. Estos "hombres morales" deben tener una gran cantidad de maldad y perversidad en sus almas, piensa Stirner, para requerir tantas prescripciones morales; deben estar completamente desprovistos de amor, para querer que el amor, que debería nacer en ellos como un impulso libre, sea impuesto por mandato. Si hace veinte años, en un libro serio, se podía decir con reproche que el escrito de Stirner, El individuo y su propiedad aniquilaba el espíritu y la humanidad, el derecho y el estado, la verdad y la virtud como tantos ídolos de la servidumbre del pensamiento y confesaba francamente: "¡Para mí, nada está por encima de mí!" (Henry van Treitschke: Historia de Alemania, Parte V, p. 424), lo que nos muestra la facilidad con que Stirner podía ser malinterpretado por sus afirmaciones radicales, aunque el individuo humano siempre se presentaba ante sus ojos como algo noble, elevado, único y libre, que ni siquiera el alto vuelo del pensamiento podía alcanzar. Durante la segunda parte del siglo X, Max Stirner fue más o menos olvidado. Estamos en deuda con los esfuerzos de John H. Mackay, si hoy tenemos una imagen de su vida y carácter. En su libro Max Stirner, su vida y su obra (Berlín 1898, Schuster y Loeffler), Mackay elaboró todo el material acumulado en muchos años de investigación para caracterizar al pensador "más audaz y consecuente", según su criterio. Stirner, como otros pensadores modernos, se enfrenta al hecho del yo autoconsciente que hay que captar. Otros buscan los medios para comprender este "yo". Pero esto encuentra dificultades porque, entre la imagen de la naturaleza y la de la vida del espíritu, se ha abierto un abismo. Stirner no se ocupa de esto. Se enfrenta al hecho del yo autoconsciente, y utiliza todo lo que puede expresar para sacar a la luz este hecho. Quiere hablar del "yo" de tal manera que cada uno considere el "yo" por sí mismo y que nadie pueda escapar a este examen diciendo: "Fin es esto o aquello". Stirner no quiere referirse a una idea, a un concepto del yo, sino al yo vivo, que la personalidad encuentra en sí misma. El sistema de Stirner, como polo opuesto a los sistemas de Goethe, Schiller, Fichte, Schelling y Hegel, es una aparición que tuvo que surgir con cierta necesidad en la evolución moderna del concepto del mundo. El hecho del ego autoconsciente se presentó a su espíritu con cruda viveza. Toda creación del pensamiento se le apareció bajo la luz en la que, para un pensador que quiere captar el mundo sólo en pensamientos, puede aparecer el mundo imaginativo mítico. Ante este hecho, todo otro contenido del mundo desapareció para él,

en la medida en que este contenido muestra una relación con el yo autoconsciente. Aisló por completo el ego autoconsciente. Stirner ni siquiera se dio cuenta de que las dificultades surgían al situar el "yo" de esta manera. Las décadas siguientes no pudieron relacionarse con esta posición aislada del yo. Porque estas décadas se dedican ante todo a descubrir la imagen de la naturaleza bajo la influencia de la mentalidad científica. Después de que Stirner presentara una cara de la conciencia moderna, el hecho del yo autoconsciente, la época retiró su mirada de este yo y la fijó donde el yo no puede encontrarse, en la imagen de la naturaleza. La primera mitad del siglo X extrajo su visión del mundo del idealismo. Si se tiende un puente hacia la ciencia natural, como con Schelling, Lorenz Oken (1779-1851), Enric Steffens (1773-1845), es desde el punto de vista de la concepción idealista del mundo y en interés de esta concepción. El tiempo está tan mal preparado para hacer fructífero el pensamiento científico en vista de una visión del mundo que las ingeniosas opiniones de John Lamarck sobre la evolución de los organismos más perfectos a partir de los más simples, que aparecieron en 1809, permanecieron desconocidas, y cuando Geoffroy de St. Hilaire, en 1830, en oposición a Cuvier, defendió la idea de un parentesco general y natural de todas las formas orgánicas, fue necesario el genio de Goethe para captar el alcance de esta idea. Los numerosos logros de las ciencias naturales en la primera mitad del siglo condujeron a nuevos enigmas del universo, sobre todo después de que Charles Darwin abriera nuevos horizontes para la concepción de la naturaleza en 1859.

Table of Contents